CRISTOLOGIA FUNDAMENTAL

POR

JOSE ANTONIO SAYES

CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGIA ESPIRITUAL

MADRID 1985

Nada obsta: P. JOSE CABA, S. J., Censor. *Imprímase:* DR. RAFAEL PALMERO RAMOS, Vicario general del Arzobispado de Toledo.
Toledo, 31 de octubre de 1985.

Con licencia del Arzobispado de Toledo (31-X-1985).

INDICE GENERAL

Págs.

Págs.

SIGLAS

Bibl.	Biblica.
Bibl.Zeit.	Biblische Zeitschrift.
Cath.	Catholica.
Cath.Bibl.Quart.	Catholic Biblical Quarterly.
Civ.Cat.	La Civiltà Cattolica.
Cult.Bibl.	Cultura Biblica.
Dict.Bibl.Suppl.	Dictionnaire de la Bible. Supplément.
Doc.Cath.	La Documentation Catholique.
Doct.Com.	Doctor Communis.
Eph.Mar.	Ephemerides Mariologicae.
Eph.Theol.Lov.	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
Est.Ecl.	Estudios Eclesiásticos.
Evan.Theol.	Evangelische Theologie.
Exp.Tim.	Expository Times.
Greg.	Gregorianum.
Harv.Theol.Rev.	Harvard Theological Review.
Journ.Bibl.Lit.	Journal of Biblical Literature.
Journ.Theol.Stud.	Journal of Theological Studies.
Lum.Vie.	Lumière et Vie.
Lum.Vit.	Lumen Vitae.
New.Test.Stud.	New Testament Studies.
Nouv.Rev.Theol.	Nouvelle Revue Théologique.
Nov.Test.	Novum Testamentum.
Osser.Rom.	L'Osservatore Romano.
Rev.Bibl.	Revue Biblique.
Rev.Scien.Phil.Theol.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
Riv.Bibl.Ital.	Rivista Biblica Italiana.
Scien.Eccl.	Sciences Ecclésiastiques.
Script.Theol.	Scripta Theologica.
Stud.Theol.	Studia Theologica.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
Theol.Zeit.	Theologische Zeitschrift.
Verb.Dom.	Verbum Domini.
Vet.Test.	Vetus Testamentum.
Zeit.Theol.Kirch.	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

CRISTOLOGIA FUNDAMENTAL

INTRODUCCION

El cristianismo se presenta como la intervención histórica de Dios en Cristo. No es una gnosis o una filosofía. Debe su existencia a la intervención de Dios que ha hablado por medio de Cristo, Dios entre nosotros. Por ello es decisiva para el cristiano la investigación de este acontecimiento histórico. No cabe una fe cristiana que prescinda de la historia. Sin historia no hay fe cristiana.

Tras la pretensión de Bultmann de deshistorizar el cristianismo, sosteniendo que la fe no nace de la historia, sino del kerigma que sustituye al Jesús histórico, la reacción tanto de sus discípulos, particularmente Käsemann [1], Bornkamm [2] y J. M. Robinson [3], como de otros exegetas como Jeremias [4], o teólogos como Pannenberg [5] y Moltmann [6], ha sido tenaz y decisiva. Cada vez más se ha reclamado la historia como elemento imprescindible del cristianismo.

El cristianismo no es un encuentro vertical con Dios en la pura interioridad de la fe con ocasión de Jesús de Nazaret, como pretendía Bultmann, sino que confiesa a Cristo como intervención objetiva de Dios en nuestra historia y como causa de nuestra salvación, de tal modo que no hay fe cristiana sin la mediación histórica de Cristo. Es la primera y fundamental mediación de nuestra fe. Por ello deshistorizar el cristianismo es privarlo de su dimensión más original y reducirlo a la cosmovisión o ideología de turno,

[1] E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Iesus:* Zeit. Tehol. Kirch. 51 (1954) 125-153. Traduc. españ.: *El problema del Jesús histórico*, en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 19-78) 159-189.
[2] G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975).
[3] J. M. ROBINSON, *A new quest of the historical Iesus* (London 1959).
[4] J. JEREMIAS, *Das Problem des historischen Iesus* (Stuttgart 1969).
[5] W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T. RENDTORFF, y U. WILKENS, *La revelación como historia* (Salamanca 1977); W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1970).
[6] J. MOLTMANN, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975).

como fue el caso del gnosticismo del siglo II o el intento existencial de Bultmann. Ambos fenómenos responden al mismo intento de olvido de la historia.

No queremos negar con esto que del seno de la revelación cristiana no puedan deducirse principios antropológicos o éticos que configuren la vida del hombre. Evidentemente, el cristianismo implica principios éticos o sociales, implica también ciertas coordenadas filosóficas y antropológicas imprescindibles; pero el cristianismo no es primariamente ni una filosofía, ni una ética, ni un movimiento social. El cristianismo es fundamentalmente la intervención de Dios en la historia humana por medio de Cristo.

Razón y fe

Por ser ésta la relación de historia y fe, se comprende en consecuencia que la fe cristiana tiene que ver con la razón. En efecto, no podemos aceptar que Dios nos hable en Cristo si ello no nos consta suficientemente. No habría motivo para atender a Cristo, si no constara que Dios ha intervenido en él. Cristo ha debido de presentar sus credenciales como Dios entre nosotros, de otro modo sus pretensiones carecerían de valor. Por ello la razón tiene que indagar si Cristo justificó suficientemente su pretensión de ser Dios entre nosotros.

Con esto no estamos diciendo que la fe sea una conclusión de la razón. De sobra sabemos que la fe es un don exclusivo de Dios y que la razón no puede ser causa, ni siquiera parcial, de la fe. Como tendremos ocasión de ver más adelante, la fe no es sólo un saber (juicio especulativo de credibilidad), sino una adhesión de la voluntad que implica lo más íntimo del corazón y de la libertad del hombre, y sabemos también que el hombre, en su presente situación de pecado y de gracia, no puede dar un paso positivo y salvífico hacia Dios, si no es con la gracia elevante de Dios mismo que se insinúa con su atracción en el interior del hombre, para que éste se apoye directamente en él y acepte el mensaje de la revelación, no por su intrínseca inteligibilidad, sino apoyado directamente en Dios como garantía de verdad.

La razón lleva al umbral de la fe, no es nunca causa de

la fe, sino condición indispensable para que ésta no sea un asentimiento arbitrario, sino responsable y humano. Eliminar, por otra parte, la razón es caer en el fideísmo, en esa actitud a la vez de entrega y de inseguridad que no elimina la duda, ni motiva suficientemente la entrega.

No cabe duda que en los últimos años el fideísmo ha hecho presa en algunos teólogos católicos. De raíz netamente protestante, impulsado además por la actitud permanente y sistemática de teólogos como Barth y Bultmann [7] y por el escepticismo filosófico que impera en nuestros días, ha terminado por entrar en no pocas mentes católicas que han olvidado el mandato de Pedro de dar razón de su esperanza (1 Pe 3,15).

En la cuestión de la razón y la fe, la historia y la fe, está, a mi modo de ver, uno de los problemas más urgentes de nuestro tiempo. Es cierto que en los años preconciliares había defectos claros en la fundamentación de la fe, pero en muchos casos no sólo no se han eliminado dichos defectos, sino que se ha ido a la presentación de la fe prescindiendo por completo de la razón. Y ahí están los resultados. En muchos casos la fe se ha visto minada frecuentemente por la duda y la inseguridad. Se ha llegado incluso a hacer profesión de ello y se ha exaltado el «riesgo» de la fe como virtud heroica y como única respuesta posible ante los signos de los tiempos. Sin embargo, las consecuencias han sido nefastas. No se puede fundamentar ni la fe ni la vida sobre la duda y la inseguridad. No puede haber tampoco una pastoral adecuada y convincente cuando no existen las certezas de la fe.

El problema del Jesús histórico

Precisamente un tema urgente para la consolidación de la fe cristiana es el del Jesús histórico, el de su conciencia divina, milagros y resurrección. En este campo se va tomando cada vez más conciencia de que la formación de los evangelios ha pasado por la mediación de la predicación oral de la Iglesia primitiva y la labor redaccional de los evangelistas, estudiadas ambas por la *Formengeschichte* y la

[7] J. A. SAYÉS, *Existencia de Dios y conocimiento humano* (Salamanca 1980) 13-21.

Redaktionsgeschichte. Muchos han pensado con ello que estamos condenados a un escepticismo insuperable sobre la autenticidad histórica de los evangelios y su contenido esencial, imaginando así que el terreno evangélico sobre el que fundamentamos nuestra fe está minado.

En efecto, cada vez somos más conscientes de que los evangelios son catequesis y testimonio de fe de personas que creen y que quieren comunicar su fe en Cristo. No son el relato desinteresado de personas neutrales. Además, los evangelios han sido escritos a la luz de pascua y ello ha influido en la presentación de los hechos y dichos de Jesús. La noción de autor de los evangelios ha sufrido un cambio, pues se sabe que los evangelistas se han servido de una tradición oral y escrita y, asimismo, como redactores de los mismos, han insertado su propia intención teológica. En una palabra, cada vez somos más conscientes de la distancia que hay entre los evangelios y la persona de Jesús, reconociendo el triple nivel que se ha dado en su formación:

— Nivel de los hechos y dichos de Jesús.
— Nivel de la comunidad primitiva o tradición oral que adapta los hechos y dichos de Jesús a situaciones de misión, liturgia, catequesis, etc.
— Nivel redaccional: los evangelistas seleccionan el material, lo sistematizan y adaptan a su vez a las necesidades de sus lectores.

El mismo Vaticano II, si bien señala la fundamental fidelidad de los evangelios a los hechos y dichos de Jesús, ha reconocido esta doble mediación:

«La santa madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro evangelios referidos, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día en que fue levantado al cielo (cf. Act 1,1-2). Los apóstoles ciertamente, después de la ascensión del Señor, predicaron a sus oyentes lo que él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando

otras o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús. Escribieron, pues, sacándolo de su memoria o recuerdos, o del testimonio de quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, para que conozcamos la verdad de las palabras que nos enseñan» [8].

En general, la exégesis católica, admitiendo las aportaciones científicas de la FG y la RG tiene una confianza sustancial en la autenticidad histórica de los evangelios. Poco a poco se ha ido abriendo paso el empleo de los llamados criterios de historicidad, que va más allá del mero análisis literario y que permite alcanzar el sustrato histórico de los evangelios. Nos interesa estudiar la conciencia mesiánica y divina de Jesús, sus milagros y su resurrección fundamentalmente, moviéndonos en el plano de la teología fundamental.

El método y sus implicaciones

Antes de explicar el método que vamos a seguir, tenemos que establecer unas premisas sobre la condición del historiador que se enfrenta a unos datos históricos sobre Jesucristo, que han sufrido, además, una reelaboración en el proceso de formación de los evangelios.

Hoy en día está ya superada la pretensión objetivista de la investigación histórica que pretendía estudiar los datos de la historia humana con una investigación neutral y aséptica, como si se tratara de estudiar elementos químicos. Es la concepción de la historiografía que dominaba en el siglo XIX y que tuvo sus representantes más destacados en Ludwig von Ranke y Theodor Mommsen. Pretendían éstos que se puede llegar a fuentes químicamente puras al margen de toda interpretación.

La nueva hermenéutica nos ha hecho conscientes de que la narración de un hecho humano implica siempre una interpretación. No se relata un hecho humano de cierta importancia como se da un informe sobre los ladrillos de una construcción. Es más, no se estudia un hecho del pasado

[8] *Dei Verbum* 19.

sin que el sujeto que a él accede a través de los mentos, esté interesado y motivado precisamente pc precomprensión del mismo, que le confiere cierta afi y connaturalidad con el objeto de su estudio. En una bra, cuando se aborda el estudio de un hecho del p: no se puede estudiarlo como un hecho químicamente prescindiendo de su sentido y de la interpelación qu senta para nosotros. Hecho y sentido van siempre i rablemente unidos.

Ahora bien, el reconocer la unión inseparable de y sentido no significa, sin embargo, que no se pued tinguir uno de otro. Hecho y sentido van inseparable unidos, pero son distintos. Por ello el historiador tier buscar el hecho y su sentido, tiene que encontrar la dad del hecho significante [9]. Haber caído en la cuei que los hechos humanos van siempre provistos de s no significa que perdamos con ello la objetividad cosa es la pretensión meramente objetivista de la hi grafía antes aludida y otra la pérdida de la objeti Son dos extremos a evitar.

No cabe duda que la nueva hermenéutica represe por Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann, mer, Fuchs y Ebeling tiene el valor de haber resalt carácter interpelante de los hechos a interpretar, pe ha evitado el peligro de olvidar la objetividad. Part mente en Heidegger, Bultmann, Fuchs y Ebeling ha aversión a la distinción sujeto-objeto, lo cual lleva práctica a sacrificar el hecho y la objetividad en pro significación existencial [10].

Teniendo esto en cuenta y atendiendo ahora a los gelios, hemos de reconocer que el acontecimiento de no es un hecho desprovisto de sentido y de carácter pelante. Jesús dio un sentido a su propia historia te Este hecho significante fue a su vez reinterpretado comunidad primitiva y el enfoque redaccional de los gelistas. Por ello, la tarea que se nos impone es es esta doble mediación, con el fin de llegar al hecho tido propios de Jesús y de poder ver así si el sentido

[9] R. LATOURELLE, *A Jesús, el Cristo, por los evangelios* (Salaman 122.

[10] Ibid., 71.

le ha atribuido más tarde a Jesús por parte de la comunidad primitiva o los redactores de los evangelios estaba ya implícito en el sentido que Jesús dio personalmente a sus hechos y dichos.

Para llevar a cabo esta tarea se impone en primer lugar un método literario y otro histórico. Antes que nada, es preciso estudiar la intervención redaccional de los evangelistas y de la comunidad primitiva en su reinterpretación de Jesús. Es preciso llegar mediante un análisis literario a la forma primera, aquella que narra el hecho y el sentido primordiales de Jesús. Con ello no se ha establecido la autenticidad histórica, aunque nos hemos aproximado a ella. Hay, pues, que establecer primero un trabajo literario para ver qué es en el fondo lo que se le atribuye a Jesús. Sólo después hay que hacer una aplicación de los criterios de historicidad, que son los que garantizan que este hecho o dicho de Jesús responden a la autenticidad histórica.

La aportación de la FG y de la RG se inscribe en el primer cometido, el literario. Habrá que aprovechar, pues, sus aportaciones con el fin de completarlas con el trabajo de los criterios de historicidad. Un análisis meramente literario no basta, pues el análisis literario llega a la forma antigua, pero no decide sobre su autenticidad histórica. Sobre la base de elementos meramente literarios no se pueden sacar conclusiones sobre la historicidad. Esta fue la insuficiencia de la FG. Es preciso, por tanto, llegar a la aplicación de los criterios de historicidad. Y, dado que los hemos de aplicar con frecuencia, nos vemos obligados a hacer una presentación de los mismos, aun cuando sea breve y resumida.

Criterios de historicidad

Como recuerda el P. Latourelle, no basta con demostrar que la comunidad primitiva tuvo una actitud básica de fidelidad, como se puede comprobar por el estudio de su lenguaje y actitudes fundamentales [11]. Es preciso, además, ver si la fidelidad es un hecho en casos concretos y por ello es necesario el recurso a una última verificación basada en los criterios de historicidad.

[11] Ibid., 129-200.

El estudio de estos criterios —recuerda el profesor de la Gregoriana— se remonta a la famosa conferencia de Käsemann por la que se distanció de su maestro Bultmann y que tuvo lugar en 1953 [12]. Desde entonces han abundado los estudios de la criteriología, como se puede apreciar en N. A. Dahl, R. Bultmann, F. Mussner, B. Rigaux, H. Schürmann, H. Conzelmann, W. Trilling, X. Léon Dufour, C. Martini. Hay también a partir de 1964 intentos de sistematización de los criterios, como son los trabajos de H. K. McArthur, N. Perrin, I. De la Potterie, L. Cerfaux, M. Lehmann, J. Jeremias, R. S. Barbour, D. G. H. Calvert, J. Caba, N. J. McEleny, D. Lührmann, F. Lambiasi, F. Lentzen-Deis, R. Latourelle [13].

Es cierto que los autores no se ponen aún de acuerdo en el número y en el valor de los criterios, pero se va estableciendo cada vez más un consenso universal respecto a ciertos criterios y a su valor respectivo. Este consenso, que está tan lejos de la sospecha total como de la confianza in-

[12] Cf. nota 1.

[13] R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1931[2]); F. MUSSNER, *Der Historische Iesus und der Christus des Glaubens:* Bibl. Zeit. 1 (1957) 224-252; B. RIGAUX, *L'Historicité de Jésus devant l'exégèse récente:* Rev. Bibl. 8 (1958) 481-522; H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Chrisus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten:* Bibl. Zeit. 2 (1958) 54-84; H. CONZELMANN, *Jesus Christus* en: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III (Tübingen 1959) 619-653; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970); X. LÉON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1967[2]); C. M. MARTINI, *La storicità dei vangeli sinottici,* en *Il messagio di salvezza* IV (Torino 1968) 127-145; H. K. MCARTHUR, *A survey of recent gospel research:* Interpretation 18 (1964); 39-55; N. PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus* (London 1967) 38-49; I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?:* Civ. Cat. 120 (1969) I u. 2855, 447-463; L. CERFAUX, *Jesús aux origines de la tradition* (Bruges 1968); M. LEHMANN. *Synoptischen Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Iesus:* Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 38 (1970) 63-205; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento,* I (Salamanca 1974[2]); R. S. BARBOUR, *Traditio-historicism of the gospels* (London 1972); D. G. H. CALVERT, *An examination of the criteria for distinguishing the authentic words of Jesus:* New. Test. Stud. 18 (1972) 209-218; J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1971) 391-403; N. J. MCELENY, *Authenticating criteria and Mark 7,1-23:* Cath. Bibl. Quart. 34 (1972) 438-460; D. LÜHRMANN, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesuswörte-eine Problemskizze,* en J. DUPONT *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 59-72; F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia* (Bologna 1976); F. LENTZEN-DEIS, *Kriterien für die Beurteilung der Iesusüberlieferung in den Evangelien* en: K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus* (Freiburg 1974) 78-117; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982).

genua, representa, dice Latourelle, una actitud moderada [14].

Hay que establecer una distinción entre criterios e indicios. Un indicio puede conducir a una probabilidad, pero no a un juicio cierto de autenticidad histórica. Así, por ejemplo, si podemos establecer en un texto determinado la labor redaccional debida a cada uno de los evangelistas y la labor propia de acomodación hecha por la Iglesia primitiva, llegamos entonces a una forma primera que tiene probabilidad de ser auténtica. Este es el caso de la multiplicación de los panes. Marcos presenta a Jesús como el pastor de las ovejas. En Juan hay todo un desarrollo eucarístico del milagro. La comunidad primitiva, a su vez, ya había desarrollado el tema eucarístico, pero en el fondo hay un milagro de sabor mesiánico y que produjo la exaltación del pueblo que consideraba a Jesús como profeta [15]. Queda, pues, un núcleo que aparece con toda probabilidad como auténtico, pero es preciso aducir algún criterio histórico con el fin de llegar a la certeza. En este caso tenemos el criterio de múltiple fuente. Por sí solo, el carácter primitivo de las formas no garantiza la autenticidad histórica de su contenido, mientras que los criterios de historicidad nos dan la garantía de la autenticidad histórica.

Queda por decir que a veces entran en juego criterios mixtos, como ocurre cuando indicios literarios entran en composición con uno o varios de los criterios de historicidad.

a) *Criterios fundamentales*

Por criterios fundamentales, dice Latourelle, se entienden los criterios que tienen un valor propio y que por consiguiente autorizan un juicio cierto de autenticidad histórica [16].

Aun cuando estos criterios tienen un valor intrínseco suficiente para conducir a resultados ciertos, no deben aplicarse, sin embargo, de forma exclusiva, sino en conjunto. Estos criterios están reconocidos incluso por exe-

[14] R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo...*, 203.

[15] I. DE LA POTTERIE, *Le sens primitif de la multiplication des pains*, en J. DUPONT, *Jésus aux origines...*, 305-329.

[16] R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo...*, 207.

getas radicales (excepto el último) y son los siguientes: criterio de múltiple fuente, discontinuidad, conformidad y explicación necesaria.

Criterio de múltiple fuente.—Este criterio, utilizado por gran cantidad de exegetas, lo podemos enunciar del siguiente modo:

«Se puede considerar como auténtico un dato evangélico sólidamente atestiguado en todas las fuentes (o en la mayor parte de ellas) de los evangelios (Marcos, fuente de Mateo y de Lucas; Quelle, fuente de Lucas y de Mateo; las fuentes especiales de Mateo y de Lucas y eventualmente de Marcos) y en los otros escritos del Nuevo Testamento (especialmente los Hechos, el evangelio de Juan, las cartas de Pablo, de Pedro y de Juan, la epístola a los Hebreos)» [17].

Este criterio es de uso corriente en la historia. Cuando un hecho está atestiguado por fuentes independientes entre sí merece ser reconocido como auténtico.

Se comprende que el valor del criterio está en su sentido positivo: si un dato aparece en varias fuentes independientes, entonces tenemos la certeza de su autenticidad histórica. Ahora bien, si un dato no se encuentra más que en una fuente, no por ello podemos decir que sea falso. Además queda el recurso de acudir a los otros criterios. Así, por ejemplo, la parábola del hijo pródigo no aparece más que en Lucas y, sin embargo, nadie ha dudado de su autenticidad, porque está avalada por el criterio del estilo personal de Jesús.

Como ejemplo de aplicación del criterio de múltiple fuente pongamos el del título de «Hijo del hombre». Aparece en la Triple Tradición 14 veces, 10 en la Quelle, 7 en textos exclusivos de Mateo, 7 en textos exclusivos de Lucas y 13 en el evangelio de Juan. En todas las ocasiones aparece en boca de Jesús. Esto nos induce a pensar que no se puede dudar, por tanto, que Jesús usara esta expresión.

Criterio de discontinuidad.—El criterio de discontinuidad puede formularse así:

«Se puede considerar como auténtico un dato evangélico (sobre todo si se trata de las palabras y actitudes de Jesús)

[17] Ibid.

que no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o de la Iglesia primitiva» [18].

Este es un criterio ampliamente usado hoy en día y al que el mismo Bultmann reconoció su valor. Pongamos algunos ejemplos:

Jesús llamaba a Dios en sus oraciones personales *Abba* [19], lo cual resulta inaudito en el judaísmo antiguo. Jesús no habla como los demás profetas diciendo «Así habla Yahveh», sino con la fórmula «En verdad yo os digo», totalmente inusitada incluso desde el punto de vista estilístico. Es también llamativo, por ejemplo, que mientras la comunidad primitiva no llama a Jesús «Hijo del hombre», hasta el punto de que esta expresión no la encontramos en ningún credo de la Iglesia primitiva, Jesús se denomina a sí mismo siempre con este título. ¿Cómo pudo entonces la Iglesia primitiva inventar semejante título y ponerlo en boca de Jesús?

Naturalmente no hemos de hacer de este criterio un uso excluyente, como si fuera falso todo lo que en Jesús encajara con las costumbres de su tiempo. Esto sería hacer de Jesucristo un personaje intemporal, separado de su ambiente y de su época. Jesucristo fue un judío de su época y, por tanto, es lógico que en él aparezcan expresiones, usos y costumbres de ella. Por lo tanto, volvemos a decir lo dicho a propósito del criterio de múltiple fuente: vale en sentido positivo, es decir, si se verifica en un dato concreto, nos ofrece la garantía de su autenticidad histórica. Así, por ejemplo, el *Abba* nos da la certeza de que no fue inventado por el judaísmo.

Criterio de conformidad.—El criterio de conformidad ha sido entendido de distinta manera por los autores. Así por ejemplo, Rigaux lo entendía como conformidad de los relatos evangélicos con el ambiente palestino y judío de la época de Jesús, tal como lo conocemos por la historia, la arqueología y la literatura. De hecho, la descripción del ambiente cultural, social y económico de Palestina, tal como aparece en los evangelios, es fiel a la imagen de la Palestina de entonces. La razón suficiente de esta fidelidad tiene que estar en la realidad misma.

[18] Ibid., 210.

[19] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* 83-84.

De la Potterie amplió este criterio, reconociendo como auténtico todo lo que está de acuerdo con el mensaje central de Jesús: la llegada del reino. El tema del reino de Dios pertenece realmente a las capas más antiguas de la tradición evangélica. Está presente en todas las fuentes evangélicas y, como reconoce Jeremias, está avalado por el criterio de discontinuidad, pues tiene un efecto de urgencia escatológica que lo distingue tanto del judaísmo antiguo como de la predicación primitiva de la Iglesia [20].

Asumiendo estas aportaciones, podríamos resumir así el criterio de conformidad:

«Se puede considerar como auténtico un dicho o hecho o gesto de Jesús en estrecha conformidad no sólo con su época y ambiente (ambiente lingüístico, geográfico, social, político, religioso), sino además y sobre todo íntimamente coherente con la enseñanza esencial, con el corazón del mensaje de Jesús, a saber, la venida y la instauración del reino mesiánico» [21].

Así, por ejemplo, las parábolas aparecen siempre como explicación del reino, tienen siempre el tema del reino como centro. Asimismo las bienaventuranzas son la carta magna del reino, y el Padrenuestro la oración del mismo. Son temas íntimamente unidos al reino y que gozan por tanto de la misma autenticidad histórica que éste.

Este criterio nos permite situar a Jesús en la historia y concluir que es verdaderamente de su época, mientras que el criterio de discontinuidad nos presenta a Jesús en lo que tiene de fenómeno único y original. Jesús se vincula a su época y ambiente, al tiempo que se distingue de ellos por su radical originalidad [22]. Podríamos decir también que, una vez que se ha establecido por el criterio de discontinuidad y de múltiple fuente el tema del reino, el criterio de conformidad nos lo amplía en el sentido de probar como auténtico lo que está en íntima comunión con él.

Criterio de explicación necesaria.—Este es un criterio ignorado por muchos autores y que podríamos considerar, sin embargo, como el más importante. He aquí su enunciado:

«Si, ante un conjunto considerable de hechos o de datos

[20] Ibid., 119-132.
[21] R. LATOURELLE, o.c., 215.
[22] Ibid., 215.

que exigen una explicación coherente y suficiente, se ofrece una explicación que ilumina y agrupa armónicamente todos esos elementos (que de lo contrario seguirían siendo un enigma), podemos concluir que estamos en presencia de un dato auténtico (hecho, gesto, actitud, palabra de Jesús)» [23].

En realidad este criterio no es más que la aplicación al terreno del derecho o de la historia del principio de razón suficiente. Pone en obra todo un conjunto de observaciones que actúan por vía de convergencia y cuya totalidad exige una explicación. Pongamos un ejemplo: en los casos de los milagros de Cristo nos vemos en la alternativa de aceptarlos como explicación de una serie de datos importantes, o dejarlos sin explicación alguna. Si Jesús no hizo milagros, no se explica la exaltación de la gente ante Jesús, la fe de los apóstoles en su mesianidad, el lugar que ocupan los milagros en la tradición sinóptica y joánica, el odio de los sumos sacerdotes y fariseos a causa de los prodigios realizados por Jesús, el vínculo constante entre milagros y mensaje, el lugar de los milagros en el kerigma primitivo, la relación íntima entre las pretensiones de Jesús como Hijo del Padre y los milagros como signo de su poder. Todos estos hechos exigen una explicación.

b) *Criterio secundario o derivado: el estilo de Jesús*

Existen en el lenguaje y en la manera de obrar de Jesús ciertos rasgos característicos que configuran su estilo personal. Este estilo se ha llegado a conocer por los criterios ya mencionados. Por ello lo llama Latourelle criterio derivado o secundario. Una vez conocido, el estilo de Jesús se convierte a su vez en criterio de autenticidad.

Schürmann, a propósito del lenguaje de Jesús, dice que tiene un efecto de majestad única. El lenguaje de Jesús tiene siempre una nota de elevación, de fuerza, de autoridad, de urgencia escatológica. Y, al mismo tiempo, una nota de sencillez y de bondad inauditas [24].

Trilling, por su parte, observa que en el comportamiento de Jesús hay un amor inaudito a los pecadores, una compasión por todos los que sufren o están oprimidos, una du-

[23] Ibid.
[24] H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus...*, 54-84.

reza implacable frente a toda forma de autosuficiencia, una santa cólera contra la mentira y la hipocresía y, sobre todo, una referencia radical a Dios, Señor y Padre [25].

En una palabra, el estilo de Jesús está constituido por la máxima sencillez y la más inaudita autoridad. Su acción comporta siempre autoridad y bondad extremas.

Pues bien, en el caso de la parábola del hijo pródigo, que sólo viene en Lucas, encontramos estas notas características del estilo propio de Jesús, hasta el punto de que nunca se ha puesto en duda su autenticidad histórica.

c) *Criterios mixtos*

Como ya dijimos, cuando los indicios literarios entran en composición con alguno de los criterios de historicidad, tenemos un criterio mixto. El P. Latourelle presenta dos tipos de criterio mixto:

Criterio de inteligibilidad interna.—«Cuando un dato evangélico está perfectamente inserto en un contexto inmediato o mediato y es, además, perfectamente coherente en su estructura interna (en todos los elementos que lo componen), se puede pensar que se trata de un dato auténtico» [26].

Por sí solo este criterio es más bien un indicio literario y por ello necesita la compañía de un criterio de historicidad. Así, por ejemplo, veamos la inteligibilidad interna del relato de la sepultura de Jesús en Marcos: Pilato se extraña de que Jesús haya muerto tan pronto, por eso interroga al centurión. La petición de sepultar a Jesús la hace un conocido miembro del Sanedrín. Hay prisa por sepultar a Jesús, pues se echa el sábado encima. Se deposita el cuerpo de Jesús en una tumba cercana al calvario. Todos estos detalles presentan una coherencia interna. Ahora bien, la sepultura está atestiguada no sólo por los sinópticos, sino por Juan y por Pablo. Es, por lo tanto, un dato del que no se puede dudar.

Criterio de acuerdo fundamental en la diversidad de interpretaciones.—Ya dijimos que el estudio de lo que pertenece a la labor redaccional de los evangelistas y a la interpretación propia de la comunidad primitiva nos permite llegar a la forma primera, pero que ello no nos da auténtica garantía

[25] W. TRILLING, *Jesús y los probemas de su historicidad* 59.
[26] R. LATOURELLE, o.c., 220.

de historicidad, pues se trata sólo de un indicio literario. Pues bien, cuando junto con esto vemos que el hecho está avalado por el criterio de múltiple fuente, entonces tenemos un criterio mixto [27]. Este es el caso de la multiplicación de los panes al que ya aludimos anteriormente.

El hecho incluso de que las distintas recensiones presenten desarmonías y aparentes contradicciones es un indicio de autenticidad, puesto que la excesiva uniformidad suscitaría más fácilmente la sospecha. El que nadie se haya preocupado de armonizar ciertos detalles es prueba de autenticidad histórica.

Hechas, pues, estas consideraciones sobre la metodología a emplear, comenzamos ahora el estudio analítico de los textos que conciernen a la conciencia de Jesús y a sus signos y a la aplicación de los criterios de historicidad.

Pretendemos presentar una obra que pueda servir como libro de texto. Con suficiente conocimiento de las cuestiones que hoy se plantean, queremos ofrecer un texto que englobe los puntos primordiales de una cristología fundamental.

[27] Ibid., 221-222.

NOTA

LAS NOTICIAS EXTRABIBLICAS SOBRE JESUS

La fuente principal de nuestro conocimiento de Cristo está constituida por los cuatro evangelios canónicos. Aparte de ellos, son pocos los testimonios que tenemos sobre Jesús. Sin embargo, es preciso señalarlos, porque a veces contienen noticias fundamentales sobre la existencia de Jesús, como en el caso del historiador romano Tácito, y, en otras ocasiones, aun cuando la figura de Jesús sea exaltada exageradamente como en el caso de los apócrifos o, por el contrario, denigrada como en el Talmud, ambas dan testimonio, por contraste, de la autenticidad histórica de los evangelios canónicos que estudiaremos a continuación.

Las fuentes paganas

El texto más antiguo en el que se nombra a Cristo es la carta enviada hacia el año 112 al emperador Trajano por Plinio el Joven, gobernador de Bitinia. En ella pregunta Plinio cómo debe comportarse con los cristianos, pidiendo consejo a Trajano. En su informe, Plinio el Joven se limita a constatar que los cristianos, a cuya confesión pertenece un gran número de hombres, se reúnen en un día determinado antes de salir el sol y cantan himnos a Cristo como a un Dios, juran no mentir, no fornicar, no robar, etc. Por lo demás, confiesa Plinio, los cristianos son inocentes [1].

Del testimonio de un hombre literato y jurista escrupuloso como es Plinio, se puede deducir, dice R. Fabris, que ya al principio del siglo II los cristianos, difundidos en Bi-

[1] C. Plinio Secilio Segundo, *Epist.*, X, 66-67.

tinia, profesan la fe en Cristo en sus asambleas cultuales [2].

Tácito, el gran historiador romano, escribe en sus *Annales* hacia el año 115-117 a propósito del gran incendio de Roma el año 64, atribuido por Nerón a los cristianos. Nerón quiso echar la culpa a los cristianos, pues la voz popular se lo atribuía a él y dice así Tácito: «Para hacer cesar esta voz, presentó como reos y atormentó, con penas refinadas, a aquellos que, despreciados por sus abominaciones, eran conocidos por el vulgo con el nombre de cristianos. Este nombre les venía de Cristo, el cual, bajo el reino de Tiberio, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato. Esta condena reprimió en sus principios la perniciosa superstición, pero luego surgió de nuevo, no sólo en Judea, donde el mal había tenido su origen, sino también en Roma, a donde confluye todo lo abominable y deshonroso y donde encuentra secuaces» [3].

Esta referencia tiene una importancia enorme, ya que refleja el estilo propio de Tácito. En ella se afirma claramente el ajusticiamiento de Cristo por parte de Pilato en tiempos de Tiberio. Es una noticia interesantísima sobre la vida de Cristo. «El contexto, dice Fabris, el estilo y el tono del texto permiten mantener que las noticias de Tácito sobre el movimiento cristiano y su fundador no provienen de una fuente de ambiente judío o cristiano» [4].

Suetonio, por su parte, en la *Vida de los primeros doce Césares,* compuesta hacia el año 120, habla de la vida de Nerón y alude a la «nueva e impía superstición de los cristianos» [5] y en su *Vida de Claudio* recuerda que Nerón «expulsó de Roma a los judíos por los constantes disturbios que provocaban a causa de Cristo» [6].

Adriano, emperador desde 117 a 138, tiene también dos alusiones a los cristianos: una en una carta al procónsul de Asia, Minucio, y conservada por Eusebio [7]; la otra al cónsul Serviano y que nos ha llegado por Flavio Vopisco [8]. La

[2] R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione* (Assisi 1983) 49.
[3] TÁCITO, *Annales* 15, 44.
[4] R. FABRIS, o.c., 48.
[5] C. SUETONIO, *Vita Neronis* c.16,2.
[6] *Vida de Claudio* 25,4.
[7] EUSEBIO, *Hist. Eccle.* IV, 9: PG 20,526-527.
[8] *Vida de Saturnino.* en *Historiae Aug. Scriptores* II, Lugd. Vat. 1671, p. 719-723.

primera data del año 125 y contiene normas similares a las que Trajano da a Plinio el Joven; la segunda, que data del 133, sólo accidentalmente recuerda a los cristianos.

Las fuentes judías

El historiador Flavio Josefo alude a Cristo en dos ocasiones en sus *Antigüedades judías,* escritas hacia el año 93-94.

En primer lugar menciona a Santiago como «hermano de Jesús a quien llaman el Cristo» [9]. Este es un testimonio fidedigno, ya que no presenta caracteres sospechosos. Se trata de una afirmación netamente neutral.

El pasaje que más directamente alude a Cristo y que no deja de presentar dificultades desde el punto de vista crítico es el llamado testimonio *flaviano* y que dice así: «En este tiempo comenzó su vida pública Jesús, un hombre sabio si es que puede llamársele un hombre. Realizaba cosas asombrosas y enseñaba a los hombres, los cuales recibían gozosamente la verdad. Se ganó a muchos judíos y también a muchos del mundo helenista. El era el Cristo. Por indicación de nuestros príncipes, Pilato lo condenó a muerte en la cruz. No obstante, sus seguidores no lo abandonaron, pues se les apareció a los tres días otra vez vivo, según habían predicho de él esto y otras muchas cosas los profetas enviados por Dios. Y hasta ahora no se ha extinguido la facción de los cristianos, así llamados por el nombre de su fundador» [10].

La crítica no se pone de acuerdo sobre la autenticidad histórica de este testimonio. La crítica externa no ayuda mucho, porque los manuscritos existentes no se remontan más allá del siglo XI. El primero en citar este texto es Eusebio, mientras que Orígenes, que cuenta el texto alusivo a Santiago, no dice nada del llamado *flaviano.*

Basados sólo en la crítica interna, niegan la autenticidad histórica entre otros E. Schürer, E. Norden, A. Schveitzer y O. Bardenhewer. Admiten, en cambio, su autenticidad A. Harnack, F. C. Kurkitt, F. Dornseiff y R. Laqueur. Hoy en día, la mayoría de los autores opina que, sobre un

9 XX, cap. 9,1.
10 XVIII, cap. 3.3.

texto original, una mano cristiana interpoló algunos datos. El testimonio de la resurrección al tercer día, por ejemplo, parece difícil que provenga de una mano judía.

El texto ha sido copiado por autores cristianos. Pero, a juicio de Fabris, teniendo en cuenta el estilo y el vocabulario del historiador judío, de su óptica ideológica (de origen sacerdotal, pero cercano a los fariseos), así como de citas de autores antiguos, se puede reconstruir un núcleo primitivo. Según Fabris, se puede concluir como dato seguro: «Flavio Josefo menciona a Jesús, como hermano de Santiago, y lo distingue de otros personajes llamados con el mismo nombre, refiriendo el apelativo y la creencia ("llamado y considerado Cristo"); conoce su actividad didáctica y taumatúrgica; respecto al proceso y muerte de cruz menciona la iniciativa de la autoridad judía y la intervención decisiva de Pilato; sabe también de la existencia de un movimiento de discípulos de origen judío y griego que se dicen discípulos de su persona y están convencidos de haberlo visto vivo después de la muerte» [11].

Si el testimonio de Flavio Josefo no presenta ninguna animadversión al hecho cristiano, no se puede decir lo mismo del Talmud judío que debe su origen a la corriente farisea que, tras del desastre del 70, se dedicó a comentar la ley, o mejor, a seguir el comentario de la ley y a conducir así al pueblo judío.

Los doctores judíos que se dedicaron a este trabajo entre los siglos I-III fueron los *tanaitas*. Ellos compusieron la *Misná* (repetición) y desde el siglo III al V trabajaron los *Amorreos* que fueron los que compusieron la *Gemará* (complemento). Ambos, *Misná* y *Gemará* componen el Talmud actual.

La actitud del Talmud es claramente ofensiva contra Jesús, hasta el punto de inventar leyendas calumniosas contra él. Así, por ejemplo, al padre de Jesús se le da el nombre de *Pantera*, tomándolo del hecho de que los cristianos llamaban a Jesús hijo de *parthénou* (virgen). Pero quizás lo más interesante del Talmud es la siguiente referencia sobre Jesús:

«En la víspera de Pascua fue colgado Jesús de Nazaret. Un pregonero marchó 40 días delante de él diciendo: ha

[11] R. FABRIS, o.c., 46.

de ser lapidado, porque ejerció la magia, sedujo a Israel y lo hizo apartarse. Todo el que sepa una justificación para él, venga y argumente a favor de él. Pero no se encontró ninguna justificación, y así fue colgado en la víspera de pascua» [12].

Sin embargo, la crítica moderna nos exige tener ciertas reservas a este texto. Estos textos del Talmud provienen de los siglos IV y V y no representan tradiciones autónomas o independientes respecto de las recogidas en los escritos canónicos o apócrifos cristianos. A esta conclusión llega el trabajo de J. Maier en su obra *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Darmstadt 1978). Se trata en todo caso, dice Fabris, de inserciones tardías y tendenciosas, elaboradas en un clima de polémica y de separación definitiva del movimiento cristiano a partir del siglo IV [13].

Los evangelios apócrifos

Si el Talmud fue ofensivo a la figura de Jesús, otra fue la actitud de los evangelios apócrifos; actitud que nació de la necesidad de llenar las lagunas que presentaban los evangelios canónicos sobre la vida de Jesús y de satisfacer de ese modo la curiosidad.

Los primeros evangelios apócrifos los encontramos a partir del año 100 y, en parte, siguen las grandes líneas de los evangelios canónicos. Entre ellos podemos señalar el *Evangelio de los Hebreos*, el *Evangelio de los Ebionitas*, el *Evangelio según los Egipcios*, el *Evangelio de S. Pedro*, entre otros.

Son frecuentes en estos evangelios las tendencias gnósticas, particularmente en el evangelio de Marción, que fue redactado entre el 125 y el 140 y el de S. Pedro, que corresponde al año 150-170.

En estos evangelios, escritos todavía bajo la guía de los canónicos, hay una clara concesión a la fantasía. Por ejemplo, en el evangelio de Pedro se describe la resurrección de la siguiente manera: Descienden del cielo dos figuras refulgentes y se remueve la piedra del sepulcro. Tres figuras abandonan el sepulcro y llegan hasta el cielo, si bien una de ellas destaca sobre las otras dos. Detrás cuelga una

[12] *Sanedrin* 43, a.
[13] R. Fabris, o.c., 40.

cruz. Una voz pregunta desde el cielo: ¿Has predicado a los muertos? Y desde la cruz se responde afirmativamente.

A partir del siglo II al V aparece otro tipo de apócrifos como el *Evangelio de Santiago,* el *Evangelio del pseudo-Mateo* y el *Evangelio de Tomás* entre otros. Estos evangelios se dedican, sobre todo, a la descripción de la infancia de Jesús. En el *Evangelio de Tomás* Jesús aparece como un niño que se complace en mostrar su superioridad sobre los demás, realizando milagros caprichosos como el dar vida a pajaritos de arcilla, y corrigiendo el trabajo imperfecto de S. José.

En resumen, podríamos decir que los evangelios apócrifos no ofrecen aportaciones positivas sobre la vida de Jesús, si bien, por contraste, sirven como apoyo indirecto de la autenticidad histórica de los evangelios canónicos, que destacan así por su enorme sobriedad y por su innegable inserción en el tiempo y las costumbres de la época de Jesús. Es, pues, al estudio de los evangelios canónicos al que tenemos que dedicar el peso de nuestro trabajo.

CAPITULO I

LA CONCIENCIA DE JESUS EN SUS OBRAS Y EN SU ENSEÑANZA

Para llevar a cabo el estudio de la autenticidad de la conciencia divina de Jesús comenzamos por el examen de lo que podríamos llamar «cristología implícita», es decir, el estudio de la conciencia de Jesús, tal como se manifiesta a través de su enseñanza y su comportamiento globales.

Este procedimiento proviene de Käsemann. En su famosa conferencia dada en 1953 en Marburgo y que supuso un giro en el campo protestante de la crítica histórica [1], Käsemann, tras sostener la legitimidad de la investigación histórica sobre Jesús, defendió que hay un modo de acceder a él, examinando su actitud y su proceder respecto a los profetas e instituciones (ley, sábado, ritos, etc.), lo cual constituye una especie de cristología implícita que la Iglesia primitiva explicitó en los títulos cristológicos. Es decir, prescindiendo de los títulos cristológicos que pueden ser más bien reflejo de la fe de la Iglesia, es posible deducir la conciencia mesiánica y divina de Jesús, examinando su modo de hablar, de obrar, y viendo las pretensiones inauditas de su comportamiento y todo un proceder que, tomado globalmente, supone de forma implícita la conciencia por parte de Jesús de ser el Mesías y el Hijo de Dios.

Son muchos los que hoy en día prefieren este método [2]. Bornkamm, por ejemplo, ha defendido que lo que constituye la particularidad del mensaje y de la acción de Jesús

[1] E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Iesus:* Zeit. Theol. Kirch. 51 (1954) 125-253; Trad. españ.: *El problema del Jesús histórico*, en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978) 59-189.

[2] Cf. P. GRECH, *El problema cristológico y la hermenéutica*, en R. LATOURELLE, O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 166.182.185.

se expresa por entero en su palabra y en su comportamiento: «Su dignidad, dice, no constituye un tema propio de su mensaje, previo a todos los demás» [3]. También Jeremias opina que sería un error suponer que la conciencia de Jesús acerca de su propia majestad se expresa más claramente en los pasajes en que se emplean títulos mesiánicos. Lejos de eso, dice Jeremias, constituye una fuente de errores el atenerse a la concordancia. Los títulos pueden ser añadidos secundariamente. Pero la realidad objetiva se halla presente muy a menudo, incluso cuando no se emplean títulos» [4]. Asimismo, afirma M. Bouttier: «La conciencia que Jesús ha tenido de su misión y de su tarea... se revela en su comportamiento y en sus palabras más que en todos los títulos de los que podría haberse adornado» [5].

Siguiendo la misma línea, M. Làconi ha propuesto las siguientes razones por las que prefiere el método del estudio de la conciencia de Jesús a través de su comportamiento global. En primer lugar, dice, no existe un estudio suficientemente maduro de los textos en los que Jesús habría reivindicado su dignidad mesiánica [6]. Por otra parte, estos textos más explícitos son el lugar ideal para la expresión de la fe de la comunidad primitiva [7] y, finalmente, los resultados que se han sacado de una investigación de los textos explícitos son todavía inciertos [8]. Por ello es preferible partir de un examen de la cristología implícita. No se puede confiar el éxito de una investigación sobre la conciencia de Jesús a textos en los que la fe de la comunidad primitiva ha dejado más fácilmente su huella. Partamos, en cambio, de los hechos y del proceder global de Jesús y, desde ahí, podremos volver a los textos explícitos para comprobar si hay armonía entre ambos [9]. De esta manera la cristología implícita viene a preparar el estudio de los textos explícitos y se evita el peligro de una apologética a

[3] G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 179-180.
[4] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1974^2)291-292.
[5] M. Bouttier, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Evangiles* (Paris 1969)89.
[6] M. Làconi, *La coscienza messianaica de Gesù:* Sacr. Doctr. 64-65(1971)464.
[7] Ibid.
[8] Ibid.
[9] Ibid., 468-469.

ultranza en defensa de este o aquel texto explícito, a la par que se evita también el escepticismo absoluto sobre la historicidad de la conciencia divina de Jesús [10].

Por nuestra parte, pensamos que ciertamente la cristología implícita ha aportado un camino de acceso al Jesús histórico de gran utilidad y provecho. El recoger en una serie de detalles abundantes el hilo conductor y animador de los hechos y de las enseñanzas de Jesús puede llevarnos a descubrir en ello su auténtica conciencia; esa conciencia que difícilmente ha podido ser inventada por la comunidad primitiva, ya que aparece en detalles aparentemente insignificantes de la vida de Jesús y no en pasajes solemnes en los que, tratándose de afirmaciones explícitas sobre su identidad, la fe de la Iglesia habría podido dejar más claramente su huella. Pensamos también que el análisis de la cristología implícita debe preceder al estudio de los títulos cristológicos, pues de esta manera se consigue una base suficiente, sobre la que se puede construir el análisis de los títulos controvertidos.

Sin embargo, pensamos que el análisis de tales títulos explícitos no es de ningún modo improcedente, pues es lógico pensar que Jesús, si verdaderamente fué el Mesías y el Hijo de Dios, haya dado a entender explícitamente su condición. Cierto que tales títulos explícitos, tal como aparecen en los evangelios, son confesión de fe de una Iglesia que cree que Jesús es Señor y Mesías. Se ha dicho hasta la saciedad que los evangelios son un testimonio de fe, y es verdad. No son el relato de un observador neutral de los hechos, sino el relato de creyentes que escriben para comunicar esa misma fe en Jesús. A pesar de ello, pensamos que la crítica actual, a través de los criterios de historicidad, nos ha provisto de un instrumento adecuado para discernir con certeza si los títulos cristológicos que aparecen en boca de Jesús responden o no al sustrato histórico de sus hechos y dichos.

El estudio que viene a continuación, que de ningún modo puede ser exhaustivo, quiere servirse de los llamados criterios de historicidad para aportar luz en ese tema tan debatido como apasionante. Con todo, como ya hemos dicho, comenzaremos sobre la base de la cristología implí-

[10] Ibid., 469.

cita. Sólo a continuación se expondrá el análisis particularizado de los títulos cristológicos.

I) Jesús y el Reino

El tema del reino es el tema central de la predicación de Jesús [11]. Aparece 13 veces en Marcos, 9 en *logia* dependientes de la Quelle, 27 en textos exclusivos de Mateo, 12 en textos exclusivos de Lucas y 2 en el evangelio de Juan [12].

En contraste con estos datos tenemos que el término *reino* aparece raras veces en los apócrifos o en el Targum. En época precristiana aparece sólo en el *Qaddis,* oración escatológica judía, y en algunas plegarias afines. En Josefo no aparece el tema del «reino de Dios». Sólo en la literatura rabínica van aumentando los casos; pero, como dice Jeremias, tales casos se limitan a expresiones estereotipadas como «acoger en sí el reino del cielo», «someterse a Dios», etc. [13]. El tema del reino en la literatura esenia sólo aparece tres veces. El contraste, por lo tanto, con los evangelios es evidente, aunque de las cifras anteriormente dadas algunas de ellas se deban a la labor redaccional de los propios evangelistas.

Por otra parte, en la Iglesia primitiva se va haciendo poco frecuente el término «reino de Dios». Fuera de los sinópticos, es raro encontrarlo. En Pablo sólo aparece raras veces y en el evangelio de Juan lo encontramos únicamente en Jn 3,3.5.

Por otra parte, el tema del contenido del reino en boca de Jesús es original y distinto del que pudiera tener en el Antiguo Testamento. En la apocalíptica judía hay un dualismo entre el momento presente y el futuro. El momento presente está dominado por el mal y está destinado a desaparecer en el momento futuro. Además, en la apocalíptica judía el reino tiene características de juicio inexorable de Dios del mundo y de la historia y será precedido de signos terribles. Es también frecuente en las visiones apocalípticas que se dé un cálculo aproximado de la llegada del reino.

[11] J. JEREMIAS, o.c., 119.
[12] Ibid., 46.
[13] Ibid., 47.

Jesús, indudablemente, hace alusión al reino futuro. Muchas de sus afirmaciones se refieren a este acontecimiento final; pero la gran novedad, que no tiene analogía en el mundo contemporáneo de Jesús, es que este reino, este tiempo de la salvación, ha llegado ya y no viene precedido de grandes acontecimientos y signos brillantes, sino escondido. El reino de Dios viene sin dejarse sentir (Lc 17,20). Además, llega no como juicio inexorable de la historia, sino como intervención salvífica de Dios, que busca la conversión y nos introduce en la paternidad divina. Es un acontecimiento primordialmente salvífico. Con el reino ha comenzado ya la consumación del mundo.

Pues bien, Jesús tiene la clara conciencia de que, con su persona, llega el reino. No vacila en identificar la causa del reino de Dios con la suya propia: dejarlo todo por el reino de Dios (Lc 18,29) es dejarlo todo por «causa de mi nombre» (Mt 19,29; Mc 10,29). Con su llegada, predicación y milagros ha llegado definitivamente el reino: «Decidle a Juan: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Lc 7,22-23; Mt 11,5; Lc 7,22-23). Dice también Jesús: «Si echo los demonios con el dedo de Dios, sin duda el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28; Lc 11,20).

La diferencia entre el Bautista y Jesús es clara y depende de la concepción que tiene Jesús del reino. Mientras que el primero no come ni bebe, Jesús en ciertas ocasiones sabe gozar de la comida y la bebida como signo de la llegada del reino. Hace realidad en sí mismo la profecía de Isaías sobre el reino como banquete ofrecido a todas las naciones (Is 25,6; 55,1-3). Cuando a Jesús le preguntan los fariseos por qué sus discípulos no ayunan como los discípulos de Juan, responde: «¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda, mientras el novio está con ellos? Mientras tienen el esposo consigo no pueden ayunar» (Mc 2,19). Así pues, el gozo del reino ha llegado con la persona misma de Jesús. De ahí la apropiada expresión de Marción: «In evangelio est Dei Regnum Christus ipse» [14]; idea que Orígenes recoge con su neologismo «autobasileia» [15].

De tal modo tiene Jesús conciencia de que con su lle-

[14] TERTULIANO, *Adv. Marc.*, 4,33.
[15] ORÍGENES, *Coment. a Mateo* 14,3.

gada ha venido el reino, que su acercamiento a los pobres responde a la necesidad de llevar hasta ellos la salvación de Dios. Llega incluso a justificar su conducta de acercamiento a los pecadores, apelando a la misma conducta de Dios. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) corresponde, en efecto, a la autodefensa de Jesús en este sentido. El escándalo que produce Jesús en su acercamiento a los pecadores es el mismo escándalo que produce la idea de Dios como perdón para ellos. Ambos se distancian totalmente del ambiente farisaico que dominaba en Israel. Reino y misericordia de Dios son lo mismo.

En este sentido tenemos que recordar que Jesús se atribuyó el poder de perdonar los pecados (Mc 2,10). Pues bien, aparte de que en ningún lugar de la apocalíptica judía se atribuía al Hijo del hombre el poder de perdonar los pecados, podemos pensar que Jesús tuvo la conciencia de dicho poder, pues, como dice Tödt, «la predicación de Jesús sobre la llegada del reino no sólo presenta la exigencia de la conversión, sino que encierra también la promesa del perdón de Dios. Si no, ¿cómo podía realizarse la entrada en el reino de Dios?» [16]

Jesús tuvo, pues, la conciencia de que con él ha llegado el reino. El mismo en persona es el reino, la salvación misma de Dios que llega a los hombres.

II) Jesús, centro de su mensaje

La conciencia que tiene Jesús de ser él mismo en persona el reino queda todavía más reflejada, porque él mismo se coloca como centro de su mensaje. El centro de los evangelios no lo ocupan ni el mensaje ni las palabras de Jesús, sino él mismo en persona. El carácter único de su decir y de su obrar es signo claro de la singularidad de su persona. En cuanto abrimos los evangelios, encontramos un hecho insólito: mientras los grandes fundadores de religiones se han presentado como mensajeros de Dios o de la verdad y jamás se han colocado como centro de la religión por ellos fundada, el centro de los evangelios está

[16] H. K. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959)120.

ocupado por la persona misma de Jesús. Guardini lo ha expresado magníficamente en su obra *La esencia del cristianismo* [17].

Comencemos por la gran figura religiosa que es Buda, el más grande quizás de todos los fundadores de religiones, si exceptuamos la cristiana. En los libros sagrados, se le alaba como «sublime, perfecto, totalmente iluminado, rico en ciencia, sabedor de caminos, conocedor de los mundos, incomparable educador de hombres, maestro de dioses y hombres» [18].

Sin embargo, Buda no se presenta como centro de su mensaje. Cada uno de los hombres podría recorrer su camino con sólo llegar hasta la pureza total. Se trata de una doctrina que se sigue con el propio esfuerzo. Buda manda buscar lucidez y refugio en nosotros mismos y en ninguna otra parte [19]. En último extremo, Buda dice sólo lo que podría decir otro hombre cualquiera: «Lo que hace, observa Guardini, es indicar el camino que existe también sin él, y con la vigencia de una ley universal. La persona misma de Buda no se halla dentro del ámbito de lo propiamente religioso» [20].

Moisés, por su parte, es también una persona de grandes dimensiones. Es siervo y amigo de Dios, guardián e intérprete de la ley, pero su persona nada tiene que ver con la esencia de la religión [21]. La fórmula de su actuación se halla enmarcada en estas frases: «Di al pueblo». «Así habla Yahveh». Como los profetas de Israel, es un mensajero de Dios. Su persona no se halla en el centro de su mensaje, en el contenido mismo de la revelación [22]. Podríamos decir lo mismo de Mahoma o de otros fundadores de religión.

Pues bien, lo que llama la atención a propósito de Jesús es que él en persona se coloca en el centro mismo de la vida religiosa [23]. Jesús no se limita a indicar el camino para llegar a Dios, ni, como cualquier otro rabino, se ha

[17] R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo* (Madrid 1964²)25 ss.
[18] *Dighanakaya* II,8.
[19] Ibid., XVI,2,25-26.
[20] R. GUARDINI, o.c., 30.
[21] Ibid.
[22] Ibid., 31.
[23] Ibid., 37 ss; M. LÀCONI, o.c., 472.

dado a indicar en la *Toráh* el camino de la salvación. Sencillamente él mismo en persona ha ocupado el lugar de Dios y de la *Toráh*. Para salvarse, es preciso acogerle a él en persona: «todo aquel que se declare por mí delante de los hombres, también yo me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; mas quien me niegue a mí ante los hombres, también yo le negaré a él ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10,32-33; Lc 12,8-9).

La exigencia de Jesús no es una exigencia intelectual; es una exigencia que tiene como contenido a él mismo en persona. Y esto es lo radicalmente original y escandaloso de la persona de Jesús. A este respecto ha escrito Guardini: «Someterse, en efecto, a una ley general cierta (bien natural, mental o moral) no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a "otra" persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo» [24].

Por ello, la persona de Cristo escandaliza. Jesús mismo nos pone en guardia ante este posible escándalo: «Bienaventurado aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,6). «Porque el que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora...» (Mc 8,38 y par.).

Se trata, ni más ni menos, de un seguimiento que consiste en confesar a Jesús como centro mismo de nuestra existencia. Por ello es un seguimiento que implica la negación de sí mismo para confesar a Cristo como fundamento único de la propia vida. Estas son las palabras de Cristo: «El que busque su vida la perderá; y el que la pierda por mí, la encontrará» (Mt 10,39; Mc 8,35). De ahí que la pretensión de Jesús trastorne la jerarquía de valores. Pone en convulsión la jerarquía misma de nuestras relaciones humanas, pretendiendo ser el centro de nuestra vida: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre de su padre y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra y los enemigos del hombre serán los de su casa. El

[24] Ibid., 21.

que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,34-36). Las relaciones humanas quedan, pues, radicalmente afectadas por la pretensión de Jesús.

Jesús, que está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel (Lc 2,34), pone en crisis todo lo humano. Todo se decide por el sí o el no a su persona, hasta el punto de que exige perder la vida por él: «Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí» (Mt 5,11). «Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre; el que perseverare hasta el final será salvo» (Mt 10,18.22).

Ante Jesús no caben ambigüedades; todo se decide por la actitud ante su persona. El en persona presenta para el hombre el dilema decisivo: «El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama» (Mt 12,30). De aquí que todo dilema humano se difumine ante Jesús. Todo otro dilema se deshace en su presencia (tributo al César: Mt 22,15-22). El dilema es él mismo en persona (Mt 21,23-27). Ha escrito Guardini a este propósito: «El momento decisivo en orden a la salvación es Cristo mismo. No su doctrina ni su ejemplo, ni la potencia divina operante a su través, sino simple y escuetamente su persona. Este hecho despierta afirmación apasionada, fe y asentimiento, pero también, y en la misma medida, protesta contra la "blasfemia". La raíz de la protesta se encuentra precisamente en la circunstancia de que una persona histórica pretende para sí una justificación decisiva para la salvación» [25].

En una palabra, Jesús no se limita a enseñar el camino, a mostrar la verdad, a ser ejemplo de los hombres. Jesús llega a identificarse personalmente con el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6). Jesús no inicia un movimiento religioso que, una vez establecido, abra el camino para un contacto directo con Dios y prescindiendo de su mediación. No, la mediación de Jesús es perpetua. El camino del evangelio no es un conjunto de principios, una vida espiritual. El camino es Jesús en persona y la novedad es ésta: que los hombres reconozcan a Dios y al que él ha enviado (Jn 17,3).

[25] Ibid., 51.

Porque éste es el núcleo de la predicación de Cristo: al tiempo que presenta al Padre, se revela a sí mismo como Hijo en una condición de igualdad con el Padre. El exige para sí mismo la fe que exige para el Padre. Y, como tendremos ocasión de ver, esta referencia al Padre pertenece también al estrado más primitivo de la tradición.

De aquí sigue que las exigencias de Jesús sean únicas y que se atreva a pedirlo todo: «El que pone la mano en el arado y mira para atrás, no es apto para el reino de Dios» (Lc 9,62). «El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Mt 10,38). En el evangelio todo se centra en Cristo. Dice Làconi en este sentido: «El es el centro de su anuncio y es el centro al que todo debe converger, el centro del movimiento de la religiosidad que se inicia con él: si enseña la fe, es porque es preciso creer en él (Mt 18,6), hay que amar como él por encima de todo, abandonando todo por él y por su amor (Mt 19,29 y par.); el amor al prójimo hay que ejercerlo en vistas a él (Mt 25,40ss); amándole a él se obtiene el perdón de los pecados (Lc 7,47), renunciando a todo por él, se encuentra la vida (Lc 9,24; Mt 10,39) [26].

III) Jesús y la ley

Para conocer la conciencia divina de Jesús es imprescindible atender a su actitud frente a la ley, ya que la ley es el don supremo de Dios al pueblo de Israel y se identifica con el mismo Dios, hasta el punto de que nadie podría atreverse a tocarla o a reformarla.

La actitud de Jesús frente a la ley no se puede entender desde la actitud del que ante todo busca la libertad y la independencia, sino desde la conciencia que Jesús mismo tiene de su autoridad única. El mismo, en persona, es el criterio de interpretación de la ley. Veamos su conducta.

En primer lugar, Jesús distingue entre la ley escrita de Moisés y la tradición oral *(halaká)* de los escribas [27], a la que llama «tradición de los hombres»: «Dejando el pre-

[26] M. LÀCONI, o.c., 437.

[27] J. BLANCK, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1982^2)63; J. JEREMIAS, o.c., 240-248.

cepto de Dios os aferráis a la tradición de los hombres» (Mt 7,8). Esto lo dice Jesús a propósito de las innumerables prescripciones de pureza. Pero, además, Jesús observa que los fariseos interpretan mal el mandato de Moisés, privándolo de su propio sentido por medio de una casuística que les permite el propio beneficio: «¡Qué bien violáis el mandato de Dios para conservar vuestra tradición! Porque Moisés dijo: Honra a tu padre y a tu madre y el que maldiga a su padre o a su madre, morirá. Pero vosotros decís: "Si uno dice a su padre o a su madre: Declaro *corban* (es decir: ofrenda) todo aquello con que yo pudiera ayudarte", ya no le dejáis hacer nada por su padre y por su madre, anulando así la palabra de Dios por vuestra tradición que os habéis transmitido; y hacéis muchas cosas semejantes a éstas» (Mc 7,9-12).

Otro tanto ocurre con las disposiciones en torno al descanso sabático (Mc 2,23-28 y par.) [28]. Jesús no sólo toleró que sus discípulos arrancaran espigas en sábado (Mc 2, 23ss y par.), sino que él mismo curó repetidas veces en sábado. Y la transgresión de la *halaká* del sábado la justificó, llegando a decir que Dios no hizo el sábado como un yugo para el hombre (Mc 2,27). Por ello dice Jeremias que la intención de Jesús «está en mostrar que el rigorismo está en contra de la voluntad de Dios. La razón decisiva y terminante para que Jesús rechace la *halaká* del sábado, la tenemos en Mc 3,4 y par.: la tradición impide el cumplimiento del amor» [29].

Con esto Jesús conmovió los cimientos del antiguo pueblo judío. «Su crítica de la *Toráh*, unida al anuncio final del culto, su rechazo de la *halaká* y su pretensión de anunciar la voluntad definitiva de Dios, fueron la ocasión decisiva para que procediesen contra él los dirigentes del pueblo; proceso que se vio desencadenado cuando Jesús purificó el templo» [30].

Hay, pues, una distinción entre la ley escrita de Moisés y la tradición oral de los escribas, así como una denuncia del intento de tergiversar el sentido de la ley escrita por medio de la casuística propia de la tradición oral.

[28] J. JEREMIAS, o.c., 244-248.
[29] Ibid., 245.
[30] Ibid., 247-248.

Pero la actitud de Jesús va todavía más allá, hasta el punto de suprimir la ley del repudio (Mc 10,1-12; Mt 19,1-9) dada por Moisés (Dt 24,1), con una clara referencia a los principios establecidos por Dios desde el inicio (Mt 19,4). Jeremias llama la atención sobre el efecto que debió de producir la supresión de una prescripción de la *Toráh*. Una afirmación tanaítica recogida por Jeremias decía así: «Incluso cuando alguien diga: la *Toráh* es de Dios, con excepción de tal o cual verso, no pronunciado por Dios sino por Moisés con sus propios labios, hay que afirmar de él que ha menospreciado la palabra de Yahveh» [31].

Asimismo, Jesús anula la misma ley de Moisés sobre la pureza (Lv 11; Dt 3-21) con esta expresión suya: «Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro, sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre» (Mt 7,15).

Jesucristo no estableció un código de principios que mantener y principios que rechazar; pero con su actitud dio pie a la Iglesia primitiva para que, primero de una forma vacilante y después de forma coherente, renunciara a las prescripciones propias no sólo de la tradición oral de los escribas, sino del pueblo judío como tal, para quedarse simplemente con el decálogo y con aquellos preceptos que la Iglesia considerase imprescindibles como aplicación de dicho decálogo y de las exigencias propias del espíritu cristiano. Está claro que Jesús en ninguna parte niega mandamiento alguno del decálogo, sino que más bien, por la supresión del repudio, quiere llevarlo a su primitiva exigencia.

Pero más que la cuestión cuantitativa, lo que Jesús revoluciona es el enfoque cualitativo del cumplimiento de la ley. Jesús en sus múltiples disputas con los fariseos y escribas critica el legalismo formal así como su teología del mérito. Hay, por parte de Jesús, un distanciamiento sistemático de la justicia de los fariseos. El legalismo formal queda en entredicho en parábolas como la del samaritano (Lc 10,29-36), en la cual los sacerdotes son tratados como personas que, por sus compromisos legales, son incapaces de practicar la misericordia y la caridad, mientras que el samaritano, personaje despreciable en aquel tiempo, no

[31] Ibid., 243.

tiene ninguna prescripción legal que le impida ejercerlas.

Asimismo, la teología del mérito de los fariseos queda vilipendiada en varias parábolas de Jesús como la del fariseo y la del publicano (Lc 18,9-14) y la del hijo pródigo (Lc 15,11-31), que fue compuesta por Jesús para justificar su actitud hacia los pecadores. En esta parábola la figura del hermano mayor representa la teología farisaica del mérito y su incapacidad para comprender la misericordia de Dios.

Jeremias ha establecido la estructura del sermón de la montaña como un distanciamiento de Jesús de la triple forma de justicia existente en su tiempo, partiendo de la frase de Jesús: «Porque os digo que, si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20) [32].

Así la primera parte del sermón de la montaña expone el conflicto de Jesús con la interpretación escriturística de los escribas: seis grandes antítesis: «hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo» (Mt 6,21-48).

En la segunda parte, se expone el conflicto con los fariseos (la limosna, la observancia de la oración, el ayuno de los fariseos).

La parte final desarrolla la nueva justicia de los discípulos de Jesús (Mt 6,19-7,27).

Hay por parte de Jesucristo una radicalización de la ley en el sentido de que sin eliminar la ley, al menos en sus principios fundamentales del decálogo, busca ante todo la sinceridad en el cumplimiento y coloca en el amor más íntimo a Dios y al hombre el criterio último de comportamiento, de modo que cuando la ley sirva de pretexto para no amar a Dios como un niño o al prójimo como a sí mismo, el cumplimiento de la ley está fuera de lugar. Se puede cumplir la ley y no entregarse ni a Dios ni a los hombres. En este sentido hemos de comprender muchos de los mandatos de Jesús: «Hasta ahora se os ha dicho... pero yo os digo». No basta con no matar; se requiere también olvidar el rencor (Mt 5,21). No basta con no cometer adulterio; el que desea a una mujer en su corazón ya ha adulterado (Mt 5,27-28). No vale amar al prójimo y odiar al

[32] J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús* (Madrid 1970²)73 ss.

enemigo; sino que es preciso amar al enemigo y rezar por el que nos persigue (Mt 27,43-44).

No se elimina, pues, la ley: «No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17), pero la ley es radicalizada en una actitud de sinceridad y en una exigencia de amor total a Dios y a los hombres.

No es, pues, que Jesucristo suprima la ley, sino que la amplía en su universalismo, la perfecciona en sus intenciones y, sobre todo, exige que el hombre obre como consecuencia de su filiación divina. El cristiano obra como hijo, obra a lo divino, según la santidad misma de Dios. Por ello, la lógica de las bienaventuranzas va más allá de la lógica de la ley y responde a una limpieza de corazón que, sólo como don, puede poseer el hombre. Es una actitud que hace al hombre, a la vez que pequeño y sencillo, capaz de vivir la santidad de Dios.

Es la moral que ofrece no sólo la norma a cumplir, sino un principio interno que da la capacidad de obrar a lo divino. Aquí la justicia humana queda rebasada totalmente por la justicia divina, que nos hace capaces de dar a los demás no sólo lo que por derecho les corresponde (justicia humana), sino de darles el amor que no se merecen, ya que, previamente, nos ama Dios con un amor que no nos merecemos. Es la lógica no de la justicia humana, sino la del amor desmerecido de Dios.

Pero la explicación última de esta autoridad de Jesús frente a la ley es Jesús mismo en persona: «Hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo». A este respecto nos recuerda Jeremias que en el judaísmo contemporáneo de Jesús se decía: «El que escucha las palabras de la *Toráh* y hace buenas obras está edificando sobre un sólido fundamento» [33]. Jesús, en cambio, dice: «Todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre sólido fundamento» (Mt 7,24). Jesús coloca su palabra en el lugar de la *Toráh*. Sólo el que coloque su palabra al nivel de la misma *Toráh* puede decir: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13,31). Jesús llega a decir clara-

[33] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* 295.

mente que él en persona es dueño del sábado (Mc 2,27-28 y par.).

Jesús llega incluso a decir que es mayor que el templo (Mt 16,6), con lo que el templo significaba como presencia de Dios. Ya había dicho Jesús: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). Esta frase la dice Jesús en medio del templo y con ella se está refiriendo a su cuerpo (Jn 2,21), con lo cual viene a decir que su cuerpo resucitado será el lugar de la presencia divina en sustitución del templo de Israel.

En medio de la fiesta de los Tabernáculos tenía lugar en el templo la libación del agua en recuerdo de la fuente del desierto. En este contexto y en medio del templo dice Jesús: «El que tenga sed venga a mí y beba» (Jn 7,37). En esta misma ocasión y a propósito de los cuatro grandes candelabros que se encendían durante la noche en el atrio de las mujeres y que recordaban la luz divina que les había acompañado por el desierto, dice Jesús: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12). Jesús mismo es el templo del que manarán ríos de agua viva (Jn 7,37-38).

Hay, pues, en Jesús una autoridad única: «La gente quedaba asombrada de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas» (Mt 7,28-29).

IV) El modo de enseñar y de obrar

El modo de enseñar de Jesús presenta también una autoridad única. No enseña como los rabinos ni como los profetas. Los profetas decían: «Así habla Yahveh». Jesús, en cambio, no utiliza nunca esta fórmula, sino otra que revela una autoridad única: «en verdad yo os digo».

Ni en la literatura rabínica ni en la profética encontramos un caso igual. Se usaba la palabra *'amén* (en verdad) para ratificar oraciones de alabanza, de bendición o imprecación como palabra de asentimiento a lo dicho [34], pero nunca se empleaba el *'amén* como introducción a las palabras propias de uno. Estamos, dice Jeremias, ante un

[34] Ibid., 50.

hecho insólito que expresa claramente la autoridad única con la que habla Jesús [35].

Esta fórmula, que se encuentra sólo en boca de Jesús, está además atestiguada constantemente por las fuentes evangélicas: 13 veces en Marcos, 9 en la Quelle, 9 en formas propias de Mateo, 3 en fuentes propias de Lucas, y 25 (en forma duplicada *'amén, 'amén*) en el evangelio de Juan [36].

Jesús, por lo tanto, no se presenta como los profetas, los cuales, con su expresión «Así habla Yahveh», dan a entender que sus palabras no nacen de su propia sabiduría, sino que provienen de Dios. Jesús no habla así, no se presenta como un profeta más [37]. Habla en nombre propio y, como hemos dicho, ocupando con su palabra la autoridad misma de la *Toráh*: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13,31).

Precisamente este «yo» enfático de Jesús, lleno de autoridad única, aparece cuando se arroga la potestad de perfeccionar la ley del Antiguo Testamento. Este es el modo de hablar de Jesús: «Hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo» (Mt 5,21ss). Este es un modo de hablar que no tiene paralelos ni en el judaísmo ni en el cristianisno primitivo [38], por lo que Jeremias ha observado que Jesús no sólo reclama «para sí el derecho de ser el intérprete legítimo de la *Toráh* (como el maestro de justicia), sino que posee la audacia sin precedentes, la audacia revolucionaria de presentarse frente a la *Toráh*. El vino para «llevarla a su plenitud» [39].

Con esto, Jesús declara imperfecta la ley del Antiguo Testamento, y la modifica con una autoridad semejante a la de Dios mismo, «se coloca sin miramientos frente a la letra de la ley divina, cuando lo exige, según su juicio inapelable, la novedad del reino» [40].

[35] Por ello dice Jeremias: «La novedad de esta manera de hablar, su limitación estricta a las palabras de Jesús y el testimonio unánime a través de todos los estratos de la tradición de los evangelios muestran que nos hallamos ante una innovación lingüística, llevada a cabo por Jesús» (ibid., 51).

[36] Ibid., 50-51.

[37] G. BORNKAMM, o.cl, 59.

[38] J. JEREMIAS, o.c., 42.

[39] Ibid., 294.

[40] M. LACONI, o.c., 745.

La palabra de Jesús aparece como la misma palabra de Dios que interpela decisivamene a los hombres en el momento mismo que la escuchan. Hay en su palabra tal inmediatez, tal sentido de lo definitivo que, «incluso cuando cita palabras de la Sagrada Escritura, dice Bornkamm, la enseñanza de Jesús no se limita nunca a la explicación de un texto sagrado para probar su autoridad. La realidad de Dios y la autoridad de su voluntad están siempre presentes inmediatamente y en Jesús se convierten en un acontecimiento. Esta inmediatez de su enseñanza no tiene ningún paralelismo en el judaísmo contemporáneo» [41].

Es más, cuando Jesús se refiere al Antiguo Testamento, tiene conciencia de que se cumple en él el plan divino anunciado por los profetas, como si todo el mundo bíblico se resumiera en una gran profecía que hablara de él y del reino que con él se identifica. El carácter único y definitivo de sus palabras anuncian la llegada del momento culminante: «El reino de Dios ha llegado»; reino que, como hemos visto, se identifica personalmente con él.

Jesús presenta, pues, una autoridad divina. Por ello no es de extrañar que en una ocasión, tras apelar (para confirmar su misión) a las obras que el Padre le da y que dan testimonio en su favor, llega un momento en que apela a su propio testimonio como un testimonio tan válido como el del Padre: «Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verídico, porque sé de dónde vengo y a dónde voy» (Jn 8,14). Este es un texto de una importancia capital. El testimonio de un hombre en favor suyo no vale (Jn 8,13). Lógicamente Jesús presenta las credenciales de su misión, los milagros, que testifican que es el enviado del Padre (Jn 5,36). Por medio de tales obras, el Padre da testimonio en su favor (Jn 5,37). La defensa de un profeta habría terminado ahí: en la apelación a las obras que Dios le concede como credenciales de su misión. Sin embargo, la autodefensa de Jesús no termina ahí: apela también a su propio testimonio, tan válido como el del Padre. Este es el valor único de la palabra de Cristo. Estamos, por ello, ante una autoridad única, por lo cual Bornkamm ha con-

[41] G. BORNKAMM, o.c., 60.

cluido que en esta autoridad se encierra todo el mis la persona misma de Jesús [42].

Pues bien, esta autoridad única que expresa Je hora de enseñar, la muestra también en su actuar. lagros de Jesús están transidos de la misma au Mientras que los milagros que eran realizados en guo Testamento se hacían «en nombre de Yahveh cristo cura en nombre propio: «lo quiero, queda (Mc 1,41); «A ti te lo digo, levántate» (Mc 2,11). A de Jairo dice Jesús: «Hija, te lo ordeno, levántat 5,4). Asimismo el modo de hacer milagros por p Jesús contrasta con el modo de la Iglesia primitiva hace en nombre de Jesús (Act 3,6; 9,34; Rom 15,18

Este «yo» enfático de Jesús, que aparece en su en en su obrar, no tiene paralelos en el ambiente en vió [43]. Lo hallamos, además, en distintas fuente mas en la vida de Jesús: en curaciones y milag 2,11; Mc 9,25), en palabras de misión (Mt 10,16) palabras de aliento (Lc 22,32). «Este yo enfático, remias, impregna toda la tradición de las pala Jesús; no puede eliminarse por motivos de crític ria» [44].

Jesús revela, al hacer los milagros, una autorida Dice Làconi en este sentido: «No se ha comportad como el taumaturgo perennemente asombrado de deres que descubre en sí mismo, ni siquiera como que atribuye a Dios todo lo que hace. En el relato simo sobre este punto, de los evangelios Jesús ob gros con una seguridad serena, expresando un dom soluto e indiscutible sobre las personas y las situ de modo extremadamente sencillo y natural: con u palabra (Mc 1,41), con un simple toque de ma 1,31), al simple contacto con su persona o sus ro 5,38), es como si una fuerza emanara de él para todos (Mc 5,28; Lc 5,27) [45].

Por otra parte, los milagros de Jesús son realiz un contexto religioso, como signo de la llegada d

[42] Ibid., 63.
[43] J. JEREMIAS, o.c., 296.
[44] Ibid., 296.
[45] M. LÀCONI, o.c., 471.

(Mt 12,28; Lc 7,22), como signo de perdón de los pecados (Mc 2,20 y par.). De este modo Cristo se atribuye la doble potestad divina: la de legislar y la de perdonar pecados [46]. Por ello, ante estas pretensiones por parte de Jesús, o se le reconoce como Dios o se le acusa de blasfemo.

La autoridad de sus palabras y de sus obras es también patente en las relaciones que mantiene con los demás hombres. Con los discípulos, con los enemigos, con los jefes de Israel siempre aparece la misma autoridad. Bornkamm lo ha reconocido con estas palabras: «Cada una de las escenas narradas en los evangelios describe la asombrosa soberanía con la que Jesús domina la situación, quienquiera sea la persona con la que se encuentra. Lo vemos particularmente en los numerosos diálogos en los que él lee en los corazones de sus adversarios, refuta las objeciones, responde a sus preguntas o les obliga a dar ellos mismos la respuesta. El consigue hacerles callar o cerrarles la boca (Mt 22,34). Y en sus encuentros con los que imploran su ayuda, de su persona emana una fuerza maravillosa, los enfermos se precipitan hacia él, sus parientes y amigos imploran su ayuda. Con frecuencia él accede a sus peticiones, pero también a veces se niega a atenderles, les hace esperar y pone en prueba la paciencia de los pedigüeños. No es raro que se desentienda de ello (Mc 1,35-38), pero también a menudo se adelanta a la expectativa de los desgraciados (Mt 8,14-15; Lc 19,1-10) y derriba con toda libertad las rigurosas barreras montadas por las tradiciones y las ideas corrientes. Lo mismo ocurre en sus relaciones con los discípulos. El les invita a seguirle con una palabra soberana (Lc 1,16-20), pero también les pone en guardia y les asusta anunciándoles lo que les espera (Lc 9,57-62; 14,28-33). Siempre hay un gran contraste entre la manera de actuar de Jesús, el camino que propone y lo que los hombres desean y esperan de él. Cuando se le quiere hacer rey se escapa, como nos lo muestra S. Juan (Jn 6,15)» [47].

[46] J. JEREMIAS, o.c., 295.
[47] G. BORNKAMM, o.c., 61.

V) En el nombre de Jesús

En muchas de las expresiones de Jesús aparece claramente su conciencia divina, si atendemos a su profundo significado.

Es significativo que Jesús no aparezca nunca en los evangelios como creyente. De Jesús nunca se dice que cree en el Padre, sino que conoce o ve al Padre: «A Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1,18). «No es que alguien haya visto al Padre, sino aquel que ha venido de Dios, ése ha visto al Padre» (Jn 6,46). «Yo hablo de lo que he visto donde mi Padre» (Jn 8,39). «Como me conoce mi padre y yo a él» (Jn 10,15). «El que viene del cielo está por encima de todos; da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo acepta» (Jn 3,32).

Jesús no aparece como creyente. Su conocimiento del Padre es único: él conoce y ve al Padre como ningún hombre le conoce, y sólo él, que vive en el seno del Padre, puede dar testimonio de lo que ve.

Pues bien, al tiempo que Jesús está por encima de la fe de los hombres, pide para sí mismo una fe de las mismas características que Yahveh pedía para sí. A este respecto es significativo que la fórmula «creer en mí» vaya en griego con dativo (*pisteúein to:* Jn 3,31; 5,38; 5,46, 6,30; 8,31; 8,45; 8,47; 10,37; 10,38) siendo el equivalente exacto de la fórmula que en el Antiguo Testamento se emplea para Yahveh *(he'ĕmîn le)*. Ambas fórmulas expresan la idea de «apoyarse en», «confiarse en», «entregarse a». Lo que Yahveh representaba en el Antiguo Testamento como fundamento de la fe, lo representa ahora Cristo [48]. En efecto, dice Jesús al pueblo: «¿Creéis en Dios? Creed también en mí» (Jn 14,1). En otra ocasión pregunta Jesús: «¿Crees en el Hijo del hombre?» (Jn 9,35). Justamente el que cree en él recibe la vida eterna (Jn 3,15.18.36; 5,24; 6,35.40.47; 7,38;11,25.26).

En los evangelios Jesús pide creer «en su nombre», cuando precisamente creer en el nombre de Yahveh constituye el centro de la fe veterotestamentaria. Esta es la novedad del evangelio. Las fórmulas de fe que antes se emplea-

[48] J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas* (Romae 1968)87.

ban para Yahveh, se emplean ahora para Jesús: «A cuantos les recibieron les dio potestad de ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre» (Jn 1,12). «En el tiempo en que estuvo en Jerusalen por la fiesta de Pascua muchos creyeron en su nombre, viendo los milagros que hacía» (Jn 2,23). «El que cree en él no es juzgado; el que no cree ya está juzgado, porque no cree en el nombre del unigénito de Dios» (Jn 3,18). A propósito de esto dice Guardini: «Detrás de este uso del concepto de nombre se encuentra el uso que en el Antiguo Testamento se hace del «nombre» simplemente, aludiendo con esta palabra al «nombre de Dios» (cf. por ejemplo Ex 23,21;2 Sam 7,23 y muchos otros lugares). El nombre de Dios ocupa el lugar de El mismo. Invocarle significa invocar la misma santidad de Dios. En todas las frases citadas alienta, por eso, una pretensión absoluta, que pone la persona de Jesús en continua relación con Dios» [49].

Jesús se coloca como criterio último de conducta. Todo ha de hacerse «en su nombre». Hay que dirigirse al Padre en su nombre (Jn 14,13-14;16,23-24). «En verdad os digo que si dos de vosotros conviniéreis sobre la tierra para pedir algo, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos» (Mt 18,19-20).

Manda Jesús que se predique la penitencia «en su nombre» para perdón de los pecados (Lc 24,27). No se debe impedir al que obra milagros «en su nombre» (Mc é,38). El que da a los que siguen a Jesús un vaso de agua por ser sus discípulos, no perderá su recompensa (Mc 9,41). El mismo amor al prójimo tiene ahora una motivación última en Cristo: «Y el que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe; y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino y lo arrojasen al fondo del mar» (Mt 18,5-6). Creer en el nombre de Jesús y hacerlo todo por él: ésta es la novedad del evangelio.

Por esto se comprende que en Jesús haya algo más que un profeta, más que Jonás o Salomón (Mt 12,41 ss; Lc 11,29ss), más que David (Mc 2,35-37). Ninguno de estos personajes ha pretendido el nombre de Yahveh.

[49] R. GUARDINI, o.c., 46.

VI) Yo soy

Finalmente Jesús no sólo pide creer en su nombre, sino que de una forma constante, dien sea de manera absoluta o bien de manera relativa (con atributos que Dios se aplicaba en el Antiguo Testamento), Jesús se presenta con la misma trascendencia de Dios. En este sentido, es preciso citar varios textos del evangelio de Juan en los que Jesús insinúa su divinidad, al apropiarse la expresión «yo soy»: «Porque si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Jn 8,24). «Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conocereis que so soy» (Jn 13,19). «Antes de que Aoraham existiese, yo soy» (Jn 8,58). «Desde ahora os lo digo antes de que suceda, para que cuando sucediera, creais que yo 77soy» (Jn 13,19).

Estos cuatro textos, que avalan la pretensión de Jesús de ser Dios, no han de ser interpretados, sin embargo, según dice Feuillet [50], de la misma manera.

En Jn 8,58 tenemos claramente la pretensión por parte de Jesús de un ser eterno. Aquí el «yo» de Jesús aparece como sujeto de una existencia que, en contraposición a la existencia temporal de Abraham, presenta la prerrogativa de la eternidad [51]. Es un texto que nos remite claramente a Ex 3,14. Pero en los otros tres casos la traducción apropiada, según Feuillet, no es «que yo soy», sino «que soy yo». La vinculación de dichos textos con Is 43,10 (a fin de que de creais, a sepais y comprendais que soy yo») es tan clara que se presenta como preferible la traducción «que soy yo» [52]. No habría que vincular, por tanto, estos tres textos a Ex 3,14. El sentido de la expresión «que soy yo» sería más bien un sentido profético: los mismos acontecimientos, la experiencia de mi elevación sobre la cruz, os irán diciendo que soy yo, es decir, aque que Dios ha enviado [53]. Los acontecimientos mismos os mostrarán que, en mi persona, encontráis a Dios. Los acontecimientos serán los signos de lo que os digo, del mismo modo que en el

[50] Cf. R. FEUILLET, *Les ego eimi christologiques du quatrième évangile:* Rech. Scien. Rel. 54(1966)5-22.
[51] Ibid., 18.
[52] Ibid., 7 ss.
[53] Ibid., 15.

evangelio de Juan los milagros aparecen como signos de la intervención suprema de Dios en Cristo.

En cualquier caso, bien afirmando la eternidad en el ser (Jn 8,58), bien apelando a la historia futura como campo de realización de sus promesas, Jesús está afirmando la conciencia de su divinidad.

Hay también en Juan otros pasajes en los que «soy yo» no parece tener la significación trascendente que tienen los textos arriba mencionados. Se trata de la respuesta de Jesús a la samaritana que espera la venida del Mesías y a la cual responde Jesús: «Yo soy, el que habla contigo» (Jn 4,26). En el momento de su arresto Jesús se identifica: «soy yo» (Jn 8,5). Y en los sinópticos vemos a Jesús caminando sobre las aguas y diciendo: «Soy yo, no temáis» (Mc 6,50; Mt 14,27).

Aparentemente estos textos presentan una identificación de Jesús en el sentido normal de la conversación, pero C. K. Barret [54] y E. C. Hoskyns [55], entre otros, se han preguntado si el «yo soy» del encuentro con la samaritana no evocaría la identidad divina de Jesús. J. Galot así lo cree, teniendo en cuenta el contexto en el que Jesús se ha presentado no como un merauesaáqas que «lo sabe todo» (ésta es la concepción de la Samaritana Jn 4,29), sino que da el agua viva que brota hasta la vida eterna (Jn 4,10-14) [56].

Más insinuantes son las palabras de Jesús caminando sobre las aguas, ya que en un contexto de dominio absoluto de los elementos de la naturaleza, pronuncia un «yo soy, no temáis» que recuerda pasajes del Antiguo Testamento en los que Dios aparece diciendo: «Soy yo el Dios de tu Padre Abraham. No temas...» (Gen 26,24); «Yo soy Dios, el Dios de tu Padre; no temas...» (Gen 46,3); «Porque yo, Yahveh tu Dios, te tengo asido por la diestra. Soy yo quien te digo: «No temas, yo te ayudo» (Is 41,13). «No temas que yo te he rescatado... porque yo soy Yahveh, tu Dios» (Is 43,1-3).

Asimismo en el prendimiento, tras pronunciar las pala-

[54] C. K. Barret, *The Gospel according to St. John* (London 1955)200.

[55] E. C. Hoskyns, *La vie et l'enseignement de Jésuchrist Notre-Seigneur* I (Paris 1951)372.

[56] J. Galot, *La conciencia de Jesús* (Bilbao 1973) 71-72.

bras «Soy yo», caen por tierra los que van a apresarle (Jn 18,6). Según Feuillet, S. Juan, recordando otras escenas del yo soy de Jesús, habría querido interpretar en sentido fuerte las palabras de identificación de Jesús ante unas gentes que en ese momento tienen un miedo explicable [57].

De todos modos, si bien en estos últimos textos sólo podemos hablar de indicios de trascendencia, en los textos joánicos vistos en primer lugar aparece clara la trascendencia divina de Jesús.

Finalmente, el «yo soy» aparece en boca de Jesús seguido de calificativos que son atributos propiamente divinos:

«Yo soy el que creo la luz» (Is 45,7): «Yo soy la luz» (Jn 8,12).

«Yo marcharé delante de ti» (Is 45,2); «Yo soy el camino» (Jn 11,25).

«Yo doy la muerte y doy la vida» (Dt 32,39); «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

«Yo soy tu consolador» (Is 51,12); «Yo soy el pan de vida» (Jn 6,35).

VII) Aplicación de los criterios de historicidad

En el estudio de la cristología implícita nos encontramos con muchos *logia* de la más primitiva tradición (Quelle), lo que les da una gran probabilidad de ser históricos; pero es preciso usar de los criterios de historicidad con el fin de llegar a la certeza. Naturalmente no podemos estudiar aquí todos y cada uno de ellos. Por ello nos limitamos a la aplicación de los criterios de historicidad a las grandes líneas del comportamiento de Jesús.

Criterio de múltiple fuente.—Según el criterio de múltiple fuente, queda avalado totalmente el tema del reino, pues aparece en todas las fuentes de los evangelios y de forma abundante. Asimismo ocurre con el uso del «yo» enfático por parte de Jesús y del «en verdad yo os digo». No repetimos la frecuencia de la aparición de estos términos en los evangelios, pues ya la anotamos anteriormente.

[57] R. FEUILLET, o.c., 20.

Asimismo, aunque la expresión «creer en el nombre de Jesús» tiene clara procedencia redaccional en textos como Jn 1,12; 2,237, habrá que decir que en su origen dicha expresión se debe al mismo Jesús, al menos en algunos casos, dado que aparece no sólo en Juan, sino en los sinópticos y en *logia* de la más antigua tradición, como Mt 18,19-20.

Criterio de discontinuidad.—El criterio de discontinuidad nos hace también conscientes de la autenticidad del tema del reino que aparece en Jesús con un contenido y características diferentes de la apocalíptica judía. Por otra parte, en la Iglesia primitiva se va olvidando el tema, como vemos en Pablo y en Juan.

Por ello dice Jeremias: «Con lo que acabamos de decir, estamos pisando el terreno de la más antigua tradición, prescindiendo por completo del enjuiciamiento de autenticidad de cada uno de los logia que hemos citado. Porque la predicación de Jesús acerca de la aurora del tiempo de la salvación es una predicación que carece de analogía. En lo que concierne a su mundo ambiente, Jesús es el único judío antiguo, conocido por nosotros, que anunció que el tiempo nuevo de la salvación había comenzado ya. Y por lo que se refiere a la jikglesia primitiva, el mensaje de los primeros misioneros cristianos era diferente: Jesús, el crucificado y resucitado, es el Cristo. La predicación de Jesús acerca del alborear presente de la transfiguración del mundo es una predicación anterior a la pascua; es una predicación que todavía no llevaba el sello de la cristología de la Iglesia primitiva» [58].

Asimismo, el criterio de discontinuidad avala el uso de Jesús del «en verdad yo os digo», que constituye una auténtica novedad lingüística y que introduce sentencias de una autoridad única. «Este yo se asocia con el *amén,* dice Jeremias, y reclama con ello el derecho de hablar con autoridad divina; lleva la pretensión de poseer la doble *exousía* de Dios, la autoridad de la amnistía y la de la legislación» [59]. En efecto, es de este modo como se arroga en el sermón de la montaña una autoridad superior a la Moisés. La expresión «hasta ahora se os ha dicho... pero yo os

[58] J. JEREMIAS, o.c., 132.
[59] Ibid., 295.

digo» está también avalada por el criterio de disconti dad.

Es claro también que la pretensión de Jesús de se centro de su mensaje y su relación única con el Padr un hecho que, por su singularidad, no aparece en relig alguna. Tocamos con ello la misma originalidad del c tianismo. Por su parte, el «yo soy» no puede provenir judaísmo, por el enorme respeto que se tiene al nombre Yahveh. Tampoco fue utilizado por el cristianismo pri tivo.

Criterio de conformidad.—La autoridad de Jesús queda tentada fundamentalmente por la identificación pers que hace de sí mismo con el reino. En la respuesta Jesús a Juan Bautista hemos de ver, dice Jeremias. «obrar escatológico de Jesús» [60]. Jesús hace derivar su toridad de su identificación con el reino. «Por consiguie dice Jeremias, no se puede limitar la predicación de J al anuncio de la «basileia». Si él mismo tenía conci cia de ser quien nos trae la salvación, ello significa el testimonio acerca de sí mismo era parte integrante d buena nueva anunciada por él» [61].

Queda, por tanto, avalado el carácter central de Cri Que sea centro de su propio mensaje es debido a su ide ficación personal con el reino. Y, con ello, quedan jus cadas sus exigencias inauditas.

Criterio de explicación necesaria.—Finalmente, es pre aplicar el criterio de explicación necesaria al sigui dato: hay un cúmulo de datos que surgen espontá mente del comportamiento global de Jesús y que encie de modo implícito su conciencia divina. Están de tal m ligados a la trama toda del evangelio, nacen tan espo neamente de la misma figura de Jesús y, por otra pa están tan disanciados de la confesión explícita de la co nidad primitiva, que nos vemos en la alternativa de pe que proceden de Jesús o dejarlos todos ellos sin expl ción. Si los títulos explícitos de la conciencia trascend de Jesús podrían más fácilmente ser invención de la co nidad primitiva, es claro que no lo puede ser de nin

[60] Ibid., 128.
[61] Ibid., 296.

modo todo un cúmulo de datos espontáneos y aparentemente sin importancia, que emanan de la misma personalidad de Jesús.

Una vez pues asegurada la conciencia divina de Jesús por el método de la cristología implícita, nos toca estudiar los títulos cristológicos en sí mismos.

CAPITULO II

JESUS, EL MESIAS

Comenzamos a estudiar el título de Mesías con el fin ver si realmente corresponde a la historia vivida de Je o, por el contrario, se debe a la comunidad primitiva a labor redaccional de los evangelistas.

I) La expectación mesiánica en el Antiguo Testamento

No podemos comprender el mesianismo de Jesús si p viamente no estudiamos la noción de mesianismo en el A tiguo Testamento. Es por ello obligado hacer un estu del mismo.

1) Sentido etimológico del término

El término castellano *Mesías* y el griego *Messias* son i taciones de la voz hebrea *Mašiah* que significa «ungid En griego tenemos el término de *Christós*, de donde p viene el castellano *Cristo*. Así pues, los términos de *Mesí Cristo* son sinónimos. Ambos se refieren al Ungido q prometido en el Antiguo Testamento, sería enviado al p blo de Israel como rey y mensajero divino.

La unción en el Antiguo Testamento se aplicaba, so todo, a aquellos que tenían una misión especial que de rrollar en el pueblo, principalmente a los reyes (1 S 9,16), a los profetas (1 Re 19,16) y a los sacerdotes 28,41). Pero, al hablar de Mesías, se entendía sobre to un gran legado divino, instaurador del Reino de Dios los últimos tiempos y que era esperado por el pueblo Israel. El reino que habría de instaurar se llamaría «re mesiánico».

Como dice Gelin, el mesianismo es la espina dorsal de la Biblia. Toda ella es testimonio de una tensión incoercible hacia un futuro definitivo, es el movimiento mismo de la fe de Israel [1]. Pero veamos cómo ha surgido y se ha presentado la fe mesiánica en el pueblo de Israel.

Israel se ha caracterizado por poseer una concepción lineal y progresiva de la historia en contra de la concepción cíclica del eterno retorno, propia del mundo griego. La fe fundamental de Israel se basa en que la historia es conducida por Dios por medio de una serie de intervenciones progresivas que llevan a un punto culminante y que engendran la esperanza y la razón de ser de este pueblo de Israel. Todo proviene de la fe en un Dios que interviene gratuitamente en la historia de Israel, jalonándola de comunicaciones progresivas, que van marcando un sentido y una esperanza. Tras la elección de Abraham y la intervención de Moisés, el punto más significativo de la historia de este pueblo es la realización de la alianza. Antes que el mesianismo, aparece en el horizonte de Israel la realización de la alianza.

La alianza se lleva a cabo en el contexto de la liberación del pueblo de Israel. Implica una elección de este pueblo por parte de Dios como hijo primogénito (Ex 4,22). Yahveh se asocia a este pueblo en alianza matrimonial con un compromiso en común [2]. La alianza no se presenta nunca como una realidad terminada, sino que ca irogresando en intensidad y se va purificando en sus contenidos.

Pues bien, el mesianismo judío nace en este ambiente de la alianza. En este sentido, L. Dürr enlaza la esperanza mesiánica con la revelación de Dios que interviene en la historia para conducirla a su salvación [3]. De la revelación inicial nace la aspiración a lo definitivo, y el mesianismo aparece como una consecuencia de esta intervención salvífica de Dios en Israel. Su igen no está ni en el mito ni en el rito [4], sino en la alianza.

[1] A. GELIN, *Messianisme:* Dict. Bibl. Supl. V (París 1957) col, 1166.

[2] A. GELIN, Ibid., col. 1172.

[3] L. DÜRR, *Ursprung und Aufbau der israelitisch-jüdischen Heilandeserwartung* (Berlín 1925) 38-73.

[4] Tanto Mowinckel como H. Schmidt pretendieron explicar el punto de partida de la esperanza escatológica a partir de la fiesta (hipotética) del nuevo año, pero esta fiesta, dice Gelin (ibid., col. 1169) miraba sólo

Este mesianismo, espina dorsal de la fe de Israel, presentado a lo largo de su historia diversas modalidac como vamos a ver.

2) MESIANISMO REAL

El mesianismo real hay que entenderlo, como hemos cho, en el contexto de la alianza. La realeza es nás bien fenómeno tardío en la historia de Israel y no ha igual: nunca en importancia al hecho fundamental de alianza [5]. De hecho, la realeza fue históricamente ir grada en una concepción teocéntrica ya existente e in tuida al servicio de la alianza [6]. Esta se con7cretiza er realeza. Llega un momento en la historia de Israel en < la institución real se convierte en la portadora de la resi sabilidad de la alianza, al tiempo que, como tal inst ción, será juzgada siempre desde la perspectiva de alianza [7].

El mesianismo real comienza propiamente con la pr cía de Natán a David. Por mesianismo real se entiend conjunto de creencias y esperanzas que se desarrollan torno a la figura de David y a las promesas concedida su dinastía [8]. Con David se establece un nuevo ipo de r leza; realeza que en jisrael había nacido de la necesidad conjurar el peligro filisteo. David, tras los éxitos militare a la edad de 37 años, erige una nueva capital, Jerusal uue ha quitado a los jebuseos. Esta ciudad, tras recibi arca de la alianza, se convierte en el centro de la confe ración de las antiguas tribus israelitas.

Por la profecía de Natán a David, la dinastía Davíc vendrá a ser como la mediadora de la alianza: de su acti de docilidad a Dios o de su rebelión contra él depender: funcionamiento de la alianza [9].

a) *La profecía de Natán (2 Sam 7,1-16)*

Antes de entrar en el contenido de la profecía, digar

al destino del año y no puede explicar la originalidad del mesianism dío.

[5] A. GELIN, ibid., col. 1174.

[6] Ibid.

[7] Ibid., col. 1175.

[8] J. COPPENS, *Le messianisme royal* (París 1968) 38.

[9] A. GELIN, o.c., col. 1176.

que autores como Van den Bussche han defendido que el texto paralelo de 1 Cro 17,1-14 estaría más cerca de la fuente primitiva que 2 Sam 7,1-16 [10]. Sin embargo, esta tesis ha sido rechazada tanto por Coopens [11] como por Gelin [12]. Gelin observa que el texto de las crónicas es posterior, debido a que relaciona la promesa de Natán con Salomón, al cual considera príncipe ideal [13].

El texto de Sam 7,1-16 dice así:

«Cuando el rey se estableció en su casa y Yahveh le concedió paz de todos sus enemigos de alrededor, dijo el rey al profeta Natán: «Mira, yo habito en una casa de cedro, mientras el arca de Dios habita bajo pieles». Respondió Natán al rey: «Anda, haz todo lo que te dicta el corazón, porque Yahveh está contigo».

Pero aquella misma noche vino la palabra de Dios a Natán diciendo: «Ve y di a mi siervo David: Esto dice Yahveh: «¿Me vas a edificar una casa para que yo habite? No he habitado una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en un refugio. En todo el tiempo en que he caminado entre vosotros los israelitas, ¿he dicho acaso a uno de los jueces de Israel a los que mandé apacentaran a mi pueblo Israel: ¿Por qué no me edificáis una casa de cedro? Ahora, pues, di esto a mi siervo David: Así habla Yahveh Sebaot: Yo te he tomado del pastizal, de detrás del rebaño, para que seas caudillo de mi pueblo Israel. He estado contigo dondequiera has ido, he eliminado de delante de ti a todos tus enemigos y voy a hacerte un nombre grande como el nombre de los grandes de la tierra: fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él; no será ya perturbado y los malhechores no seguirán oprimiéndole como antes, en el tiempo en que instituí jueces en mi pueblo Israel; le daré paz con todos sus enemigos. Yahveh te anuncia que Yahveh te edificará una casa. Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de

[10] H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique* (2 Sam. 7-1 Chron. 17): Eph. Theol. Lov. 24 (1948) 354-394.

[11] J. COPPENS, o.c., 41.

[12] A. GELIN, o.c., col 1176.

[13] Ibid. Sobre el texto de las crónicas léase S. E. LEMKE, *The Synoptic Problem in the Cronicler's History*: Harv. Theol. Rev. 58 (1965) 348-363.

ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y cons(
daré el trono de su realeza (él construirá una casa para
nombre y yo consolidaré el trono de su realeza para sie
pre). Yo seré para él padre y él será para mí hijo. Si h
mal, le castigaré con vara de hombre y con golpes de ho
bres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté
Saul, a quien quité de delante de mí. Tu casa y tu rei
permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará fir
eternamente».

Se discute cuál es el texto original de la promesa [14]. S
cual sea, tanto en el texto en su redacción actual como
la redacción que se pretende más primitiva, se contem
la duración ilimitada de la dinastía davídica. Lo decis
es que David aparece como portador de la *Hesed* (am
divino (2 Sam 7,14). Este pacto entre Dios y la dinas
davídica aparece asimismo en el contexto de la alianza,
menos de forma implícita, pues la promesa y el relato c
la acompañan están formulados en términos de alianza.
monarca aparece como un vasallo de Yahveh y entra
estrecha alianza con Dios para mantener su reino y p
mantener al pueblo de Israel como el pueblo de la alian
Comentar Coppens en este sentido: «Gracias a la alian
sancionada por la unción, la dinastía davídica ha recib
un destino y una misión tales que se les puede calificar
mesiánicos» [15].

A partir de esta promesa serán los salmos reales y
profecías las que mantendrán viva la esperanza mesián
en el sentido de realeza, al tiempo que profundizan en
contenido.

[14] L. ROST (cf. *Das kleine Credo und andere Studien zum Altem Testan* Heidelberg 1965, 170 ss) establece como núcleo primitivo los versíc 13 y 16. Los versículos 1-7 pertenecerían también a las fuentes más a guas. A una relectura posterior pertenecerían los versículos 8-11a,12 15.17.

Coppens, por su parte, resalta que en el origen de esta disección se cuentra la hipótesis según la cual la iniciativa davídica de construir templo a Yahveh no tendría nada que ver con la voluntad divina construir una casa a David. Sin embargo, la crítica más reciente, obse Coppens, refuerza la historicidad primitiva del texto completo de la mesa con paralelos orientales, según los cuales el nacimiento religiosc una dinastía iba acompañado por la creación o restauración de un tuario (o.c., 42-43).

[15] J. COPPENS, o.c., 45; A. GELIN, o.c., col. 1176-1177.

b) *Salmos reales*

Hay en el salterio dos salmos que pueden ser calificados, sin más, como relecturas de la profecía de Natán. Son el salmo 89 y el 132 [16].

Salmo 89 [17].—El salmo 89 es una clara relectura de la profecía de Natán que encontramos en los v.5,28-30,37-38. El objeto de la promesa es la duración sin fin de la dinastía davídica (v.5a,30a,37a). Claramente se contempla un futuro ilimitado. Y encontramos, como característica importante, que la promesa se basa en el juramento de Yahveh, al tiempo que aparece formulada en términos de alianza:

«Una alianza pacté con mi elegido, un juramento hice con mi siervo David: Para siempre jamás he fundado tu estirpe, de edad en edad he erigido tu trono» (Ps 89,45).

El salmo hace alusión a la unción (v.21) y presenta la promesa de forma absoluta: en caso de infidelidad Yahveh no retirará su alianza (v.34).

Salmo 132.—Por lo que respecta al salmo 132, Coppens señala que dicho salmo, inspirándose en la escuela deuteronómica [18], asocia al oráculo de Yahveh la condición de la fidelidad del rey a la alianza:

«Si tus hijos guardan mi alianza, el dictamen que yo les enseño, también sus hijos para siempre se sentarán sobre tu trono» (Ps 132,12).

Este es un salmo que alude al culto tributado al arca, a la elección de Sión y a la promesa de Yahveh sobre esta ciudad (Ps 132,13).

Pasamos ahora a los salmos de exaltación mesiánica.

Salmo 2.—Con el salmo 2 entramos ya en los salmos de exaltación mesiánica (Ps 2,110,72,45) en los que nos encontramos con la imagen de un Mesías ideal lograda a base de una idealización del rey de la época y bajo el influjo de la esperanza profética [19].

En concreto, el salmo 2 va más allá de la profecía de

[16] Ibid., 47ss.

[17] Sobre el salmo 89 léase: E. LIPINSKI, *Le poème royal du Psaume 89,1-5.20-38* (París 1967).

[18] J. COPPENS, o.c., 52.

[19] Ibid., 53. Cf. también J. COPPENS, *Les études récentes sur le Psautier*, en: *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence.* Orientalia et Biblica Lovaniensia IV (Louvain 1962) 53-57.

Natán. Yahveh afirma no sólo que se comportará como padre respecto del rey, sino que le ha engendrado cc hijo en el día de su entronización:

Voy a asumir el decreto de Yahveh.
El me ha dicho: «Tú eres mi hijo;
yo te he engendrado hoy.
Pídeme y te daré en herencia las naciones,
en propiedad los confines de la tierra.
Con cetro de hierro los quebrantarás,
los quebrarás como vaso de alfarero»
(Ps 2,7-9).

En este salmo estamos en el clima de la monarquía día antes del exilio, pues se presupone la presencia de ungido» que no puede ser otro que el rey [20]. El salm refiere a un rey histórico, pero, con ocasión de este rey salmista canta la venida del Mesías ideal esperado. La neración de la que se habla va más allá de una adop de tipo jurídico. Dios, al consagrar al rey de Israel, le declarado «su hijo» en un sentido que, si bien puede e influido por las fuentes del antiguo oriente [21], enlaza la promesa de Natán, al tiempo que la supera: el rey pa cipará del poder divino en el dominio de sus enemigos rey tiene, pues, un cierto carácter divino.

Salmo 110.—Por su parte, el salmo 110, que desd punto de vista textual presenta más dificultades qu 2 [22], dice así:

«Oráculo de Yahveh a mi Señor: siéntate a mi diestra,
hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies.
El cetro de tu poder lo extenderá Yahveh desde Dios:
¡domina en medio de tus enemigos!
Para ti el principado en el día de tu nacimiento
en esplendor sagrado desde el seno, desde la aurora de tu juventu
Tú eres para siempre sacerdote, según el orden de Melquise
(Ps 110,1

[20] J. COPPENS, o.c., 56.

[21] En la entronización de los reyes babilónicos, éstos participaba cierto modo de la divinidad de Dios del que recibían el poder. Era lo se llamaba el nacimiento místico del rey. Cf. R. LABAT, *Le caractère gieux de la royauté assyro-babilonienne* (París 1939) 53. Existen también p lelos en la literatura egipcia. Cf. E. LIPINSKI, *La royauté de Jahvé da poésie et le culte de l'ancien Israel* (Bruxelles 1965) 345.

[22] J. COPPENS, o.c., 57, nota 73.

Se ha querido vincular el fondo de este salmo con paralelos egipcios. La expresión «siéntate a mi derecha» evoca a los faraones, que se sientan junto a una divinidad en el trono [23]. El versículo 3 nos transportaría al ambiente egipcio, según el cual, de la misma manera que el dios sol engendra la aurora al amanecer, engendra también al rey [24]. Coppens, por su parte, prefiere el trasfondo de la literatura ugarítica [25].

De todos modos, el salmo 110 continúa las ideas del salmo 2. Se trata de la generación del rey que implica una participación en el poder divino, algo que sugiere la filiación mística. Como observa el P. Galot [26], la versión de los LXX transfiere esta generación al cielo y sugiere con ello que el Mesías es engendrado en la eternidad de Dios, antes de la creación de las estrellas.

El v.4 con su alusión a Melquisedec confiere al rey un cierto sentido sacerdotal.

Salmo 72.—En el salmo 72 volvemos a encontrar un rey terrestre, pero en este salmo el ideal del monarca queda espiritualizado. No es el monarca guerrero que domina, sino el rey que reina con justicia, especialmente en favor de los pobres y los indigentes [27].

En conclusión, todos estos salmos tienen en el trasfondo como fuente de inspiración la profecía de Natán, pero suponen un avance respecto de ella.

c) *Los profetas y el mesianismo real*

Los profetas contribuyeron en forma decisiva a la formación en Israel de la esperanza en el Mesías ideal. Son fundamentalmente los oráculos de Isaías (Is 7,10-17; 9,1-6; 11,1-5), el de Miqueas (Miq 5,1-3) y, ya en las puertas del exilio, algunos textos de Jeremías y Ezequiel, los que con-

[23] J. DE SAVIGNAC, *Essai d'interpretation du psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, en *Oudt. Studien* IX (Leiden 1951) 107-135. Ver también el mismo autor: *Théologie pharaonique et messianique d'Israël:* Vet. Test. 7 (1957) 82-90.

[24] Cf. A. BAROUQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egipte* (Le Caire 1962) 234 ss.

[25] J. COPPENS, o.c., 59.

[26] J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* (Firenze 1977) 57.

[27] Cf. P. VEUGELEERS, *Le Psaume LXXII, poème messianique?:* Eph. Theol. Lov. 41 (1965) 317-343.

tribuyen a la formación y profundización del mesianismo real. Comencemos por Isaías.

Isaías 7,10-17.—«Volvió Yahveh a hablar a Ajaz diciendo: Pide para ti una señal de Yahveh tu Dios en lo profundo del sheol o en lo más alto. Dijo Ajaz: «No la pediré, no tentaré a Yahveh». Dijo Isaías: «Oíd, pues, casa de David: ¿os parece poco cansar a los hombres, que cansáis también a mi Dios? Pues bien, el señor mismo va a daros una señal: He aquí que una virgen está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre *Emmanuel*. Cuajada y miel comerá hasta que sepa rehusar lo malo y elegir lo bueno. Porque antes de que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo. Yahveh atraerá sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de su padre días cuales no los hubo desde aquel en que se apartó Efraím de Judá».

Este es un texto que ha tenido diferentes interpretaciones [28]. Veamos, en primer lugar, algunos datos sobre el contexto de la profecía.

El rey Ajaz se encuentra hostigado por las tropas sirio-efraimitas, es decir, por el reino de Siria y por el reino del norte, separado hacía tiempo de Judá. En principio, estos reinos buscan contar con Judá para tenerlo de su lado frente al peligro asirio [29]. Las tropas se hallan a las puertas de Jerusalén y, en estas circunstancias, el rey Ajaz pide auxilio a Asiria que, en realidad, busca extender su imperio y, en consecuencia, el precio de su ayuda habría de ser caro.

El profeta, ejerciendo su dominio sobre la tierra, el sheol y el cielo, ofrece al rey un signo de la benevolencia divina.

[28] M. GARCÍA CORDERO, *Biblia comentada III. Libros proféticos* (Madrid 1967²) 108-117; J. COPPENS, *La prophétie de l'almah Is 7,14-17:* Eph. Theol. Lov. 28 (1952) 648-679; C. POZO, *María en la obra de la salvación* (Madrid 1974) 175-201; J. COPPENS, *L'interprétation d'Is 7,14, à la lumière des études les plus récentes,* en H. GROSS-F. MUSSNER, *Lex tua Veritas.* Festschrift für H. Junker (Trier 1961) 31-44; R. CRIADO, *El valor de lāken (Vg «propter») en Is 7,14. Contribución al estudio del Emmanuel:* Est. Ecl. 34 (1960) 741-551; M. REHM, *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Levelaer 1968) 30-121; F. L. MORIARTY, *The Emmanuel Prophetics:* Cath. Bibl. Quart. 19 (1957) 226-233; G. DEL OLMO, *La profecía de Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación:* Eph. Mar. 22 (1972) 357-385; ID., *La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Ensayo de interpretación formal:* Eph. Mar. 23 (1973) 345-361.

[29] C. POZO, o.c., 177.

El rey Ajaz, que desprecia a la religión yahvista, contesta diciendo que no quiere tentar a Dios. La irritación de Isaías es fulminante y, en sus palabras, el profeta se dirige no sólo a Ajaz, sino a la casa de David: puesto que el rey no ha querido aceptar la señal de la benevolencia divina, mostrará el rigor de su justicia con la señal que propone.

La señal es desconcertante [30]: una virgen va a concebir y dar a luz un hijo. *'Almâ* significa de suyo doncella, mujer joven, potente para el matrimonio [31]. La palabra hebrea equivalente de virgen sería *betûlâ*. Pero el hecho es que la palabra *'almâ*, en otros lugares de la Biblia, dice relación a la virginidad, pues nunca se emplea para designar a una mujer casada [32] y en muchos casos como Gen 24,43; Ex 2,8 significa ciertamente mujer virgen, es decir, una doncella que se supone que es virgen, mientras no se demuestre lo contrario. Por ello, la traducción de los LXX ha traducido *'almâ* por *parthenos* (virgen). Lo mismo ha hecho la Vulgata.

Por otra parte, el término de *'almâ* en el texto de Isaías va acompañado de artículo, lo cual supone cierto énfasis [33]. Además, al presentarla encinta, parece que el profeta piensa en una concepción excepcional [34]. El profeta no tiene en cuenta para nada un posible padre. El nacido será llamado *Emmanuel*.

El hecho de que el niño se alimenta de leche y miel antes del uso de razón (antes de que sepa distinguir lo bueno de lo malo) se refiere, como entiende la mayor parte de los exegetas, a un período de devastación, pues el alimentarse de leche y miel es un régimen de comida que no es propio de la vida sedentaria, sino de la vida nómada en la que se han abandonado los cultivos normales [35]. Así pues, el signo de la profecía tiene un primer plano catastrófico: «Hará venir sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de Israel días cuales nunca vinieron desde que Efraím se separó de Judá». El signo de benevolencia, que, en un

[30] M. García Cordero, o.c., 109.

[31] F. Ceuppens, *De Mariologia biblica* (Taurini-Romae 1951[2]) 20.

[32] Dice Pozo a este respecto: «No se puede aducir un solo caso en el que conste que la palabra se aplique a una mujer no virgen» (o.c,, 189).

[33] M. García Cordero, o.c., 109.

[34] Ibid.

[35] Ibid., 110.

principio, ofrecía Isaías, se convierte, ante la irreligiosida de Israel, en signo de castigo: la invasión de Asiria, país ; que precisamente había pedido auxilio el rey. La presenc: del término *lākēn* («por eso») se justifica, dice Coppens, e esta línea [36].

¿Se refiere Isaías con el *Emmanuel* a Ezequías, hijo c Ajaz? Así han pensado algunos [37], pero ello es difícil. N se comprende cómo Isaías llamaría virgen a la mujer c Ajaz, cuando ya era esposa legítima [38]. Además, hay pro blemas cronológicos serios. Cuando Isaías profirió la profe cía (hacia el año 734 con ocasión de la invasión sirio-efra mita) Ezequías había nacido ya y tenía al menos 9 años 18, según otro cómputo [39]. Por otra parte, en ningún lad se relaciona a Ezequías con el *Emmanuel.* «Lo que hace in posible la identificación del *Emmanuel* con el Ezequías his tórico es, como dice García Cordero, que las cualidad que en Is 9,5 se aplican al misterioso niño desbordan tota mente la personalidad histórica del piadoso Ezequías» [4] Finalmente, el conjunto de la profecía con su sentido c amenaza para la casa de David excluye que el *Emmanu* sea precisamente un hijo de Ajaz [41].

Cabe la alternativa de que se trate del hijo de la espos del profeta [42], pero esto es difícil de aceptar por varias ra zones. No se puede llamar *'almâ* a una mujer que ha te nido un hijo, Sear-Yasub (en los diccionarios se exclu siempre que se llame *'almâ* a una mujer que ya ha tenid un hijo [43]). Además, la profecía presenta un carácter rea ya que el profeta se dirige a Ajaz y a su casa [44]. Po último, en recuerdo de la liberación del peligro sirio-efra mita se había puesto al segundo hijo de Isaías el nombı de Maher-salal-jaz-baz [45].

[36] J. COPPENS, o.c., 75.
[37] Los partidarios de esta interpretación véanse en: M. RHEM, o.c., 8 nota 194,
[38] M. GARCÍA CORDERO, o.c., 112.
[39] Ibid., 110.
[40] Ibid.,
[41] C. POZO, o.c., 119.
[42] Véase en: M. RHEM, o.c., 86.
[43] M. RHEM, o.c., 87.
[44] H. GESE, *Natus ex virgine,* en H. W. WOLFF, *Probleme biblischer Theo gie.* Festschrift für G. von Rad. (München 1971) 86.
[45] M. GARCÍA CORDERO, o.c., 112.

El *Emmanuel* no puede ser otro que el Mesías. Is 7,14-16; 8,5-10; 9,1-6; 11,1-9 constituyen una unidad temática en la que se habla de la misma figura [46]. Esta unidad ha permitido hablar de los capítulos del 6 al 12 como «libro del Emmanuel» [47].

El Emmanuel aparece en Is 8,8 como señor del país, pues la tierra de Judá es llamada tierra del *Emmanuel* de la misma manera que fue llamada tierra de Yahveh [48]. El *Emmanuel* es el niño misterioso que nace y del que se dice que es «admirable consejero, Dios fuerte...» (Is 9,5), cualidades todas ellas excepcionales que desbordan toda posible identificación con un personaje del tiempo [49].

Queda, con todo, una objeción: ¿cómo puede ser signo el nacimiento de ese niño, Mesías lejano para el tiempo de Ajaz y su corte? Ya hemos dicho que el profeta presenta en un primer plano la devastación de Judá por medio de Asiria. Este es el signo que el profeta ofrece, pero en la perspectiva del profeta (los profetas en su concepción de la historia funden a veces los planos) este primer signo no es definitivamente devastador, ya que con él se anuncia, al mismo tiempo, la llegada del Mesías y la liberación definitiva [50]. El profeta, embebido en la visión del *Emmanuel,* ve el espacio intermedio entre la devastación de Judá y la victoria final del Mesías como un espacio vacío. La profecía del *Emmanuel* viene a ser al mismo tiempo un signo de castigo para Ajaz y una promesa de victoria escatológica [51].

Is 9,1-6.—«Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Está el señorío sobre su hombro y se llamará su nombre «maravilla de consejero», «Dios fuerte», «siempre padre, príncipe de la paz». Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, para restaurarlo y consolidarlo por la equidad y la justicia. Desde ahora y hasta siempre el celo de Yahveh Sebaot hará eso».

Este texto, cuya autenticidad isaiana es generalmente

[46] C. POZO, o.c., 183-184.
[47] Cf. A. AUVRAY-J. STEINMANN, *Isaïe* (París 1957) 7.
[48] J. FISCHER, *Das Buch Isaias* (Bonn 1937) 79.
[49] M. GARCÍA CORDERO, o.c., 114.
[50] J. COPPENS, o.c., 75-76.
[51] M. GARCÍA CORDERO, o.c., 115-117.

aceptada, se podría haber inspirado, según Coppens [52], en los textos del ritual de entronización real. Sin embargo, como dice el mismo Coppens, no es preciso pensar formalmente en la entronización, ya que el termino *Yeled* (nacido) insinúa que se trata de un anuncio de nacimiento. Respecto al origen de los epítetos, no es difícil encontrar en las tradiciones israelitas datos que den razón de su formación, si bien no es preciso despreciar su parentesco con los títulos de los faraones [53].

Con la llegada del rey que aparece en este texto de Isaías, comienza una época de justicia y de paz que coincidirá con la intervención espectacular de Yahveh en el curso de la historia.

Is 11,1-5.—Este es el último de los oráculos mesiánicos del Protoisaías y dice así: «Saldrá un vástago del tronco de Jesé y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh. Y le inspirará en el temor de Yahveh. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos».

A juicio de Coppens, no son convincentes las objeciones sobre la autenticidad del texto. No es problema que Jeremías no haga alusión a este texto [54], pues no hay razón para que Jeremías presente el mesianismo real con caracteres propios y diferentes de su predecesor [55]. Tampoco presenta gran dificultad el que aquí aparezca un rey que afronta a los malvados, pues esto es algo que se encuentra ya en el Ps 72. Por su parte, la mención de los pobres no nos remite necesariamente al período post-exílico [56].

El texto resalta que el espíritu será dado definitivamente al Mesías rey. El espíritu dará al rey la sabiduría y la inte-

[52] J. COPPENS, o.c., 78.

[53] Cf. H. NILDERBERGER, *Die Thronnamen des Messias. Jes 9,5b:* Theol. Zeit. 16 (1960) 325-332.

[54] La objeción la presenta P. VOZZ, *Die vorexilische Jahrprophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt* (Göttingen 1897) 61.

[55] J. COPPENS, o.c., 83, nota 95.

[56] Ibid., 83.

ligencia, el consejo y la fuerza, la ciencia y el temor de Yahveh.

Miqueas, Jeremías, Ezequiel.—Hagamos también mención del oráculo de Miq 5,1. Miqueas es un profeta contemporáneo de Isaías, que presenta a Belén como lugar de donde saldrá el que ha de dominar a Israel.

Ya en las puertas del exilio y de la extinción de la monarquía, los profetas siguen hablando del Mesías que restaurará a Israel. Jeremías habla del vástago de David que reinará como rey. Su nombre será «El Señor, nuestra justicia» (Jer 23,5-6; 30,7-10).

«Mirad que vienen días (oráculo de Yahveh) en que suscitaré a David un germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en reposo. Y éste es el nombre con el que le llamarán: «Yahveh, justicia nuestra» (Jer 23,5-6).

En este texto el profeta juega con la palabra *sedeq* o *sedāqâ* (justicia) refiriéndose al rey Sedequías (Sedecías), rey impuesto por Babilonia. El nombre de este rey significa: «Yahveh es nuestra justicia». Por ello dice Díez Macho: «El profeta, aludiendo al significado del nombre del soberano, vaticina un rey de la estirpe de David, que será verdaderamente justo, que será verdaderamente Sedequías», «Yahveh es nuestra justicia» [57].

Ya en pleno exilio, Ezequiel alude al vástago que se convertirá en el cedro magnífico (Ez 17,22-24). Ezequiel habla de un descendiente de David que será el pastor único (Ez 34,23-24), rey para todos (Ez 27,24-25).

A la vuelta del exilio, en el tiempo de la reconstrucción de Jerusalén, exclama Zacarías: «Exulta sin freno, Hija de Sión, grita de alegría, Hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti un rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna» (Zac 9,9-10).

Mesianismo sin Mesías.—Durante el reino, y después de él, decae el mesianismo real y a su vez cobra fuerza la idea de que Yahveh será el que traerá la salvación esperada. Los profetas últimos silencian a veces al Mesías hombre y ha-

[57] A. Díez Macho, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús* (Madrid 1976) 35.

blan sólo de la salvación de Yahveh. Macabeos, Tob Sabiduría, Judit, no mencionan al Mesías. Tampoco lo cen profetas como Abdías y Joel. Como dice Díez Mac los libros de los Macabeos no traducen el mesianismo vídico, incluso se da la posibilidad de que la dinastía monea, levítica, pueda reemplazar a la davídica [58].

3) El Mesianismo profético

El mesianismo real, vislumbrado por los profetas, verá a aparecer pocos siglos antes de la llegada de Cri principalmente en la literatura apócrifa apocalíptica marcado carácter nacionalista y sin la creciente espiritu zación que presenta en los últimos profetas.

Entre tanto, con la desaparición de la monarquía tiempos del exilio, aparece en Israel una nueva corrie mesiánica: la profética. Una vez que ha desaparecido monarca, la figura en Israel es el profeta, y así el mis mesianismo se teñirá de tintes proféticos.

Yahveh había anunciado al pueblo un profeta co Moisés sobre el que colocaría sus palabras (Dt 18,15- Pero junto a la figura de Moisés, la de Jeremías y la Ezequiel, en concreto, ejercieron un influjo indudable e expectación mesiánica, contribuyendo a la formación mesianismo profético. No hay rey ni tampoco templo. profeta es el único mediador.

En este contexto, en el llamado libro de la consola de Israel (Is 40-45) y que se dirige a los israelitas qu encuentran en el exilio babilónico, aparece la figura mi riosa del Siervo de Yahveh. Encontramos a este perso en los llamados cuatro cánticos del Siervo: Is 42,1-7; 4 9; 50,4-9; 52,13-53,12.

a) *Contenido de los cánticos del Siervo*

El Siervo aparece presentado por Dios para ser «alianza del pueblo» (Is 42,6; 49,8). Si la alianza se ha encarnado en el monarca, ahora se concretiza en el Sie Esta personificación de la alianza conlleva una misión l radora. Así el Siervo es destinado a liberar a los pri neros (Is 42,7.9), a devolver el pueblo a Yahveh (Is 49

[58] Ibid., 38.

Este siervo liberador no se impone como un rey guerrero, sino por su dulzura: «No vociferará ni alzará el tono y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá, ni mecha mortecina apagará» (Is 42,3-4).

La misión del siervo comprende también una tarea de enseñanza y de instauración de la justicia y el derecho (Is 42,1-4). Se trata de una misión de carácter universal, ya que el Siervo aparece como luz de las naciones (Is 42,6; 49,6), debiendo llegar hasta la extremidad de la tierra (Is 49,6).

En el segundo canto aparece el sufrimiento del Siervo. Es profundamente despreciado (Is 49,7), pero acepta el sufrimiento con extrema docilidad: «Yo no me resistí ni me hice atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. No hurté mi rostro a los insultos y salivazos» (Is 50,56). Esta docilidad del Siervo se basa en la confianza en el socorro de Dios (Is 50,7-9).

Es, sobre todo, el último cántico el que describe con todo detalle el sufrimiento del Siervo: «No tenía apariencia ni presencia (le vimos); y no tenía aspecto que pudiéramos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante el que se oculta el rostro, despreciable y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que él soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz y con sus cardenales hemos sido curados.

Todos nosotros como ovejas errábamos, cada uno marchó por su camino. Y Yahveh descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos, por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca» (Is 53,2-9).

Así pues, el Siervo aparece condenado por un juicio inicuo (Is 53,8), aun siendo perfectamente inocente (Is 53,4). Se trata de un sufrimiento voluntario y de expiación: «Se da a sí mismo en expiación» (Is 53,10). Soportará las culpas de muchos para justificarles (Is 53,11), llevará el pecado de muchos (Is 53,12).

Finalmente, aparece la justificación del Siervo: «Por eso le daré parte entre los grandes» (Is 53,12).

b) *Interpretación del texto*

Prescindiendo del problema de la unidad literaria y de autor de los cuatro cánticos [59], nos interesa más examinar las diferentes interpretaciones que se han dado sobre la identidad del siervo. Fundamentalmente son éstas:

Interpretación colectiva.— Es la que predomina en la escuela de Wellhausen. Los defensores de esta interpretación o bien identifican al Siervo con el Israel histórico [60] o bien con el Israel ideal [61] o el resto de Israel [62]. Son los que, de una u otra manera, entienden al Siervo de Yahveh en sentido colectivo [63].

Ciertamente, es preciso admitir que la expresión «Siervo de Yahveh» se aplica algunas veces a Israel, pero en los cánticos del Siervo aparecen rasgos individuales que difícilmente se pueden aplicar a Israel como colectividad [64]. He aquí algunos:

El Siervo de Israel aparece en los capítulos 40-48 de Isaías como pecador y culpable (Is 40,2;43,24-28; 44,12; 47,8; 48,1-14), mientras que el Siervo de Yahveh es inocente (Is 41,1-4; 50,4-6; 53,9).

El Siervo de Israel aparece como rebelde (Is 42,1-4;50,4-

[59] Cf. A. GELIN, *Los libros proféticos posteriores,* en: A. R. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I (Barcelona 1965) 510-511; cf. también J. COPPENS, *Le messianisme israélite. La relève prophétique, IV. Le Serviteur de Jahvé. Figure prophétique de l'avenir:* Eph. Theol. Lov. 48 (1972) 21-26.

[60] Así K. BUDDE, *Die sogennante Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechts Jahwes von Jesaja* (Giessen 1900) 40-55.

[61] Los defensores de esta teoría véanse en: M. GARCÍA CORDERO, o.c., 327, nota 62.

[62] A. KNOBEL, *Der Prophet Jesaja* (Leipzig 1905[4]) 362.

[63] Coppens ha recogido todos los autores que defienden el sentido colectivo. Cf. J. COPPENS, *Le messianisme israélite...,* 21-22.

[64] M. GARCÍA CORDERO, o.c., 325-326.

6; 43,9), mientras que el Siervo de Yahveh predica dócilmente la ley (Is 42,4; 49,6). Añadamos también que el Siervo Israel está ciego y mudo (Is 42,19), mientras que el Siervo de Yahveh es luz de las naciones y abre los ojos a los ciegos (Is 42,6-7; 49,6).

El Siervo Israel está cautivo (Is 42,24), mientras que el Siervo de Yahveh es libertador de los cautivos (Is 42,7; 49,6).

El Siervo Israel sufre por sus propios pecados (Is 43,27-28; 48,18), mientras que el Siervo de Yahveh lleva los dolores de su pueblo y el peso de sus iniquidades (Is 53,4-6.11).

El Siervo de Yahveh no puede, pues, identificarse con el pueblo. No cabe tampoco identificarlo con el resto de Israel. Precisamente el Siervo de Yahveh debe reunir al resto del pueblo (Is 49,6), a los «preservados de Israel». Por otro lado, la idea de una parte fiel de Israel que sufre por otra parte infiel es desconocida en el Antiguo Testamento [65]. Además, el Siervo de Yahveh muere al fin, mientras que el resto de Yahveh, según las profecías, no muere.

Finalmente, la identificación del Siervo de Yahveh con un Israel ideal no viene al caso. ¿Cómo un Israel ideal que nunca existió sino en los designios providenciales de Dios, pudo haber sufrido todo lo que se dice del Siervo de Yahveh? [66].

Interpretación individual histórica.— Hay quienes han querido identificar al Siervo de Yahveh con un personaje del pasado: Moisés [67], Jeremías [68] o algún otro personaje contemporáneo. Pero es preciso responder que no es posible aplicar a un personaje histórico las cualidades y la misión que se asignan al Siervo, como es sobre todo el sufrir la muerte en expiación de los pecados del pueblo y el triunfo espiritual después de la muerte. Quizás el personaje más

[65] Ibid., 327.

[66] Ibid.

[67] Cf. E. SELLIN, *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religions-geschichte* (Leipzig 1922) 81 ss.

[68] Como dice Coppens (cf. *Le messianisme israelite...*, 23, nota 159) no es que alguien lo haya identificado con Jeremías, sino que este profeta ha influido mucho en la configuración del Siervo de Yahveh. S. MOWINCKEL, H. GÜNKEL, R. J. TOURNAY y otros han señalado este influjo.

parecido sea Jeremías [69], pero ¿cómo explicar que ha sufrido Jeremías sin queja alguna, cuando sabemos q protestaba a Dios por la misión ingrata que le había e cargado? Lo más que se puede decir es que Jeremías f parcialmente un tipo del Siervo de Yahveh [70].

Interpretación individual escatológica.— Esta teoría ma tiene que, partiendo de un personaje trampolín como Jo quín [71], Josías, Sedecías [72], se habría construido una figu futura. Se partiría de un rey con el fin de proyectar en futuro la figura del Siervo. Pero a esta teoría es preci responder que el Siervo, aunque presenta algunos cara teres reales, supone más bien la figura de un profeta.

Interpretación de personalidad corporativa.— Finalmente, da también la interpretación del Siervo de Yahveh en sentido de una personalidad corporativa que designa a mismo tiempo a un individuo y al pueblo. Esta teoría, c fendida por H. W. Robinson [73], la abrazaron H. H. Ro lye [74] y C. R. North [75], admitiendo una especie de evol ción en los cuatro cánticos del Siervo desde el senti colectivo a uno más individual. Inspirándose en estos d últimos autores, A. Gelin ha sistematizado dos líneas explicación [76]. La primera, inspirada en North, ve en Siervo la proyección escatológica de la figura profética. reagrupamiento de Israel será llevado a cabo por un pers naje profético-mesiánico que resulta de una verdade proyección escatológica de una situación en la que domi no el monarca, sino el profeta. La segunda, inspirada Rowlye, proyecta la vocación propia del pueblo de Isra en una figura individual.

[69] M. GARCÍA CORDERO, o.c., 328.

[70] Ibid.

[71] Así pensaba E. SELLIN en 1922. Lo mismo piensan E. BURROWS y W. ROTHSTEIN, citados por COPPENS (cf. *Le messianisme israélite...*, 23, n 161.

[72] Véase J. COPPENS, *Le messianisme israélite...*, 23, notas.

[73] H. W. ROBINSON, *The Cross of the Servant* (London 1926).

[74] H. H. ROWLYE, *The Servant of the Lord* (London 1952).

[75] C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 194 En el sentido de la personalidad corporativa podríamos citar también DE FRAINE, *Adam et son linage* (Bruges 1959) 158-171; J. L. MCKENZIE, *cond Isaiah* (New York 1968).

[76] A. GELIN, *Los libros proféticos posteriores,* en: A. ROBERT-A. FEUILL *Introducción a la Biblia,* I (Barcelona 1965) 512-514.

Ciertamente, podemos decir que hay un paso de la colectividad al individuo. El nombre de Siervo o su situación humillante, propia del pueblo de Israel, pasa a designar a un individuo, el cual obra en nombre del pueblo y en favor suyo. Este siervo tiene un carácter decididamente mesiánico. Tiene la misión universal de predicar a todas las gentes, viene a reunificar a los hombres con Dios, sirviendo de intermediario de una nueva alianza, liberando a los cautivos, restaurando las tribus de Jacob y llevándolas a su patria, muriendo por los pecados de los hombres y siendo, después, glorificado.

4) MESIANISMO SACERDOTAL

Tras el exilio, el mesianismo recobra un nuevo matiz, el sacerdotal. Ha tenido lugar la restauración del templo y ha cobrado relieve la figura del sacerdote. El pueblo en Jerusalén ve el plan de vida proyectado por Ezequiel: en el centro, el altar; en torno al altar, el templo, y, circundando al templo, la ciudad de Jerusalén. El templo, por estar lleno de la gloria de Yahveh (Ez 43,4-5), es el centro del reino (Ez 40,1-43).

En este tiempo el personaje del sacerdote tiene un relieve central. Por ello no es de extrañar que el Mesías sea anunciado bajo el aspecto sacerdotal.

En este contexto Zacarías recibe la orden de coronar al sumo sacerdote Josué (Zac 6,11). No se trata de una coronación para que sea rey, sino que la corona destinada al Mesías es colocada en la cabeza del nuevo sacerdote de forma simbólica [77]. He aquí la palabra dirigida al profeta:

«Llegome la palabra de Yahveh diciéndome: haz una colecta entre los deportados: Jelday, Tobías y Yedaías; vienes aquel día y entras en la casa de Josías, hijo de Sefanías, a donde han llegado de Babilonia. Toma la plata y el oro, haces una corona, la pones en la cabeza del sumo sacerdote Josué, hijo de Yehosadaq, y le hablas de esta manera: Así dice Yahveh Sebaot: he aquí un hombre cuyo nombre es Germen: debajo de él habrá germinación (y edificará el templo de Yahveh). El edificará el templo de Yahveh; él llevará

[77] F. BUCK, *Profetas menores*, en: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* VI (Madrid 1971) 493.

las insignias reales, se sentará y dominará en su trono; habrá un sacerdote a su derecha, y consejo de paz habrá entre ellos dos» (Zac 6,9-13).

Este «Germen» es Zorobabel según todos los comentaristas, porque el título de Germen, tanto en Zac 3,8 como en este lugar, sólo se le puede aplicar a él [78]. De este mismo Zorababel ya se había dicho anteriormente que reedificaría el templo del Señor (Zac 4,8-10). Pero lo que aquí ocurre, dice Buck [79], no es la coronación de un sacerdote en un sentido verdadero, sino que Josué se corona simbólicamente con una corona destinada al Mesías. Zacarías no quiere coronar a Zorobabel por no levantar las sospechas de los funcionarios persas. Por otro lado, continúa Buck, Zacarías quiere indicar que el verdadero Mesías no será un rey político, sino superpolítico, como se subraya en Isaías y, sobre todo, en los cánticos del Siervo de Yahveh [80].

5) El mesianismo en la literatura extrabíblica

El análisis de la apocalíptica judía lo dejamos para el capítulo siguiente en el que estudiaremos el título del «Hijo del hombre» a partir de los libros de Daniel, y los apócrifos IV de Esdras y I de Enoc. La apocalíptica es la manifestación de la fe judía que se encuentra amenazada. Desde que Dios mismo ha sido desafiado por Antíoco (Dan 7,25; 8,25; 11,36) se espera el establecimiento inminente del reino de Dios desde arriba.

Es de notar, por otra parte, que en la literatura mesiánica extrabíblica que se extiende a partir del siglo I a.C. hasta finales del siglo I p.C. (Testamento de los doce patriarcas, Salmos de Salomón, IV libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc, documentos del Qumram), se acentúa el sentido de poder del Mesías, el cual terminará dominando a los enemigos. En el período postexílico se había dado un declive en la esperanza de la restauración monárquica [81], pero en la literatura apócrifa a partir del siglo I a,C. co-

[78] Ibid., 494.
[79] Ibid., 493.
[80] Ibid.
[81] J. Coppens, *Le messianisme royal* 116.

mienza de nuevo la esperanza de un rey nacional que someterá a todos los enemigos [82]. Veamos brevemente los Salmos de Salomón y los documentos del Qumram.

Salmos de Salomón.—Compuestos entre los años 69 al 47 a.C., representan una colección de 18 salmos y son obra de un piadoso fariseo [83]. En el salmo 17 el autor suspira por la venida del Mesías, el cual, descendiendo de David, expulsará a Pompeyo (año 63 a.C.). Pompeyo, con ocasión de la lucha fratricida de los hermanos asmoneos Hisarco y Aristóbulo, intervino y se posesionó de la ciudad de Jerusalén [84].

Recordando que el Señor escogió a David como rey de Israel y prometió a él y a su posteridad un reino eterno (17,5), pide al Señor que envíe al Hijo de David (17,23), al Cristo (17,36). La misión del Mesías no sólo tendrá notas de espiritualidad (sabiduría, justicia), sino de poder y de dominio que destruya a los príncipes usurpadores (17,24-25).

Qumram.—En los documentos principales del Qumram destacan la regla de la comunidad (1 QS) y el documento de Damasco (DD).

La regla de la comunidad fue escrita entre los años 150-125 a.C. Su autor fue probablemente el Maestro de Justicia, fundador de la secta del Qumram [85].

Por lo que parece, durante la vida del fundador no hubo gran expectación mesiánica en Qumram. Sólo a su muerte surge la esperanza de un Mesías sacerdote (Mesías Aarón) y de un Mesías rey (Mesías Israel) (1 Q S 9,9-11). También se espera la venida de un profeta en relación tal vez con la promesa de Yahveh en el Deuteronomio (Dt 18,15-19).

En el documento de Damasco se alude también al Mesías Aarón y al Mesías Israel (DD 12,22-13,1;14,19). Aparecen como dos Mesías distintos.

Hay en Qumram una preponderancia de la función sa-

[82] Para el estudio de estos documentos remitimos a: J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 113-132.
[83] J. CABA, o.c., 116.
[84] Ibid.
[85] Ibid., 127.

cerdotal sobre la real, tendencia muy marcada a partir exilio [86].

II) Expectación mesiánica en tiempos de Cristc

En tiempos de Cristo se había desarrollado a fond(expectación del Mesías como rey político y nacional. trataba de un Mesías humano, de la estirpe de Davi cuyo reino sería tan glorioso que se extendería a los] blos, y tan santo, que Yahveh reinaría en toda la ti por medio de Israel. A este Mesías se le denomina t bién «Hijo de David» y «Rey de Israel». Esta era la ex] tación más común tanto en el pueblo y en los fari: como en los discípulos de Jesús, que se disputan el pri puesto de este reino (Mc 9,33-37 y par.). Esto es taml lo que pretenden los hijos de Zebedeo (Mc 10,35-4 par.).

Al decir de Coppens, no es temerario afirmar que en medios pietistas en los que la vida interior se había en zado más, se esperara un ideal de Mesías que asegurar paz del pueblo, estableciera la justicia y la santidad, ciendo de Israel una comunidad fundamentalmente : giosa [87]. Hay signos de la esperanza religiosa en la ren(ción de Israel según la figura del Mesías profético: María la madre de Jesús (Lc 1,32.46.55), Zacarías 1,67-69), Simeón y Ana (Lc 2,35-38), aunque, como cuerda Dhanis [88], esto no significaría que hubiesen sı rado plenamente la interpretación del rey mesiánico y cional. De todos modos, lo que es claro es que domin la expectación político-nacional.

Por otra parte, parece que, en virtud de la promesa Yahveh a Moisés (Dt 18,15), se esperaba también un] feta escatológico, incluso un profeta que sería al mi tiempo Mesías. En Jn 6,14 se dice de Jesús que es el] feta que ha de venir al mundo y tratan de hacerlo Pero esta figura del profeta era normalmente distingı del Mesías (Jn 1,21-26; 7,40) [89]. Tanto en Juan (Jn 1

[86] Ibid., 132.
[87] J. COPPENS, *Le messianieme royal* 126.
[88] E. DHANIS, *De testimonio Iesu circa se ipsum* (Romae 1968[6]) 31.
[89] R. SCHNACKENBURG, *Die Erwartung des «Propheten» nach den N.T*

como en los sinópticos (Mc 9,11-13; Mt 17,10-12; 11,4; Mc 8,28; Lc 9,19; Mt 16,14), se hallan signos de la expectación de otra figura escatológica: Elías. Por lo que se dice en Mal 3,23ss y Ecl 48,40 a Elías se la atribuía una función precursora. Cristo, según Marcos y Mateo, identifica al Bautista con Elías por esa función precursora (Mc 9,11.13; Mt10-12), aunque el mismo Bautista había dicho que él no era propiamente Elías (Jn 1,21).

Lo que ciertamente estaba fuera de la expectación del pueblo judío era la idea de un Mesías paciente y sujeto a la muerte. Lo atestigua la actitud de Pedro (Mc 8,31-33 y par.) y la incomprensión de los apóstoles, cuando Jesús anuncia su pasión (Mc 9,30 y par.). La misma mentalidad presentan los discípulos de Emaús (Lc 24,20-26). La concepción temporalista aparece también en la multitud que quiere hacer rey a Jesús (Jn 6,15). S. Juan atestigua, por su parte, que los judíos tenían la convicción de que el Mesías permanece para siempre (Jn 12,34). S. Pablo nos recuerda, asimismo, que la predicación del Mesías crucificado era un escándalo para los judíos (1 Cor 1,23).

El ambiente de la época de Jesús era claramente de expectación mesiánica. Herodes, por ejemplo, pregunta preocupado cuál es el lugar del nacimiento del Mesías (Mt 2,4). El mismo Simeón vivía con la esperanza de ver al Mesías (Lc 2,26). Cuando aparece el Bautista, el pueblo se pregunta si será él el Mesías (Lc 3,15; Jn 1,19-25). Los mismos discípulos de Jesús afirmaban haber encontrado al Mesías al que aludieron Moisés y los profetas (Jn 1,41-45). La samaritana estaba convencida de que pronto llegaría el Mesías (Jn 4,25). El pueblo sabe que el Mesías vendrá, aunque no sabe de dónde (Jn 7,26-27). Otros, en cambio, señalan como lugar de origen la aldea donde naciera David (Jn 7,42).

III) El mesianismo de Jesús en los evangelios

Abordamos ahora el mesianismo de Jesús en los evangelios, pero de momento sólo queremos constatar lo que en

den Qumram-Texten, en: *Studia Evangelica. Texte und Untersuchungen,* 73 (Berlín 1959) 622-639.

ellos se dice, sin preguntarnos todavía por su autenticid histórica. Esto lo haremos más adelante. De momen veamos cómo aparece en los evangelios el mesianismo Jesús.

1) Reservas de Jesús ante el título de Mesías

Un hecho innegable que aparece en los evangelios es escaso uso que Jesús hace del título de Cristo. Son po las veces en las que aparece el título en boca de Jesús. I dríamos reducirlas a Mc 9,41; Mt 16,20-21; 23,10; Jn 1 y, aun en esos casos, el título de Cristo se debe a la acti dad redaccional de los evangelistas y no al uso histórico Jesús. Veámoslo.

— «El que os diere un vaso de agua en mi nombre, p que sois de Cristo, os digo que no perderá su recompen (Mc 9,41).

Pues bien, si examinamos el paralelo de Mt 10,42, aparece «porque sois de Cristo», sino «por ser discípulo Además, la expresión «ser de Cristo» es eminenteme paulina (Rom 8,9; 1 Cor 3,23; 2 Cor 10,7), por lo que rece que es una explicación redaccional de Marcos (am de Pablo) de lo que precede anteriormente: «en mi no bre» [90].

— En Mt 16,20-21 aparece el título de Cristo en b de Jesús: «Después encargó a sus discípulos que no dije a nadie que era el Cristo», mientras Lucas y Marcos di simplemente que les encargó que no dijesen nada de (Mc 8,30; Lc 9,21). Es claro que, en este pasaje, Mateo recordado explícitamente el título de Cristo, porque, en la confesión de Pedro («tú eres el Cristo») y la prohibic dada por Jesús de hablar de ello, ha intercalado la con sión del primado de Pedro. Por ello, tras esta concesión primado, Mateo se ha visto en la necesidad de recorda contenido explícito de la prohibición.

— Encontramos también otro texto de Mateo en el c se ve claramente su labor redaccional: «No hagáis que llamen maestro, porque uno solo es vuestro Maestro, Mesías» (Mt 23,10). Si comparamos este versículo con v.8 («No os dejéis llamar Rabi, porque uno solo es vues

[90] E. DHANIS, o.c., 55.

maestro»), parece que el Mesías del v.10 es un comentario o explicación de Mateo, el cual, por otra parte, tiene la tendencia a multiplicar el título de Cristo, ya que en varias ocasiones en que Marcos y Lucas no lo utilizan, lo hace, en cambio, Mateo (Mt 16,20.21; 24,5; 26,28; 27,17.22)[91].

— Tenemos, también, otro pasaje en el evangelio de Juan: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). En este caso, el mismo Juan hace el comentario al contenido de la vida eterna. El término de «Jesucristo» es un nombre personal y se debe al uso de los cristianos que designaban a Jesús con este nombre ya personalizado [92].

A decir verdad, sólo en Jn 4,26 dice Jesús por propia iniciativa que es el Mesías. La samaritana había dicho: «Sé que ha de venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, él nos lo explicará todo» (Jn 4,25) y Jesús contesta: «Yo soy, el que te está hablando» (Jn 4,26). El caso es que este encuentro tiene lugar en Samaría, donde el peligro de exaltación mesiánica no era el que había en Judea.

Jesús no sólo no usa por propia iniciativa el término de Cristo, sino que toma una actitud de ocultamiento y de reserva respecto de él. Ciertamente, tenemos la entrada solemne de Jesús a Jerusalén como una manifestación pública de su mesianismo (Mt 21,1-9 y par.), pero esto tiene lugar al final de su vida pública y poco antes de la pasión [93]. Antes de esto, Jesús ha explicado la naturaleza de su mesianismo mediante los distintos anuncios de la pasión.

Lo cierto es que Jesús guarda una cautela constante respecto al título de Mesías en momentos en los que puede encenderse la fiebre mesiánica. Intenta ocultar su presencia en casa (Mc 7,24) y durante su travesía por Galilea (Mc 9,30). En el evangelio de Juan, cuando le van a proclamar rey, se retira al desierto (Jn 6,15). Ante la exhortación que le hacen sus parientes a manifestarse, Jesús responde que su tiempo no ha llegado aún (Jn 7,6). La actitud de reserva de Jesús respecto a la exaltación mesiá-

[91] Ibid., 57.
[92] Ibid., 60.
[93] J. CABA, o.c., 136.

nica es tal, que frecuentemente impone silencio y se opone a que se propague que él es el Mesías.

2) El secreto mesiánico

En la línea descrita anteriormente, vemos que es una constante de Jesús la reserva a la propagación de su mesianismo. Impone silencio a los demonios, para que no le descubran como Mesías (Mc 1,34; 3,12; Lc 4,41), a los que son curados como en el caso del leproso (Mc 1,44 y par.), al sordomudo (Mc 7,36), al ciego de Betsaida (Mc 8,26), a los que presencian la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,43 y par.) y a sus mismos discípulos (Mc 8,30 y par.).

Esta imposición de silencio aparece en los tres sinópticos, pero tiene un especial relieve en Marcos, hasta el punto de que W. Wrede inventó una explicación de este mandato de silencio en su obra *El secreto mesiánico en los evangelios* [94].

Según Wrede, Jesús, durante su vida terrena, no creyó nunca ser el Mesías. Fue la comunidad cristiana primitiva la que atribuyó a Jesús la dignidad mesiánica a partir de la resurrección. Ahora bien, para explicar el desnivel entre la vida de Jesús (que no dijo ser el Mesías) y la confesión de Jesús como Mesías en años posteriores, la Iglesia primitiva a través de Marcos inventó la idea de un secreto que Jesús habría mantenido oculto durante su vida pública: Jesús no habló de su dignidad de Mesías durante su ministerio, porque quería mantenerlo oculto hasta el día de su resurrección. De ahí el silencio de Jesús sobre su mesianismo y el mandato de callar al respecto.

Esta teoría fue seguida en sus líneas generales por Bultmann [95], Dibelius [96], y Hänschen [97].

Sin embargo, esta explicación de Wrede falla incluso a nivel literario, que es en el nivel en el que ahora nos en-

[94] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

[95] R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments* (Tübingen 1948-1953) 32.

[96] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1966⁵) 231-232.

[97] E. Hänschen, *Der Weg Iesu. Eine Erklärung des Markus-Evangelium und der Kanonischen Parallelen* (Berlín 1966).

contramos. En efecto, el mesianismo de Jesús lo encontramos claramente afirmado en el evangelio de Marcos por Pedro (Mc 8,29), por la multitud en la entrada en Jerusalén (Mc 11,1-11), y por el mismo Jesús ante el Sanedrín (Mc 14,62). Además, Jesús aparece condenado por su pretensión de ser rey de los judíos.

Por otra parte, los evangelios narran gran número de milagros sobre los que Jesús no impone silencio alguno. Incluso en el mismo evangelio de Marcos, de cuatro veces que se manda silencio sobre los milagros, en dos de ellas el mismo Marcos anota que no surtió efecto alguno: «Pero él (el leproso curado) así que se fue, se puso a pregonar con entusiasmo y a difundir la noticia, de modo que ya no podía Jesús presentarse en público en ninguna ciudad, sino que se quedaba en las afueras en lugares solitarios» (Mc 1,44). Leemos también en el evangelio de Marcos: «Jesús les mandó que a nadie se lo contasen, pero cuanto más se lo prohibía, tanto más ellos lo predicaban» (Mt 7,36). Esto no es signo, como pretendía Wrede, de las contradicciones internas del secreto mesiánico elaborado por Marcos [98]. Como dice Dhanis [99], sólo partiendo de una concepción de un secreto absoluto y a ultranza se puede llegar a una afirmación como la de Wrede, pero por parte de Jesús no era así. Lo que Jesús pretendía era evitar la exaltación mesiánica.

No podemos olvidar tampoco que el secreto mesiánico, que está presente en el cuerpo de los tres sinópticos, tiene un relieve especial en Marcos, pues hay casos en los que el mandato de secreto no aparece en Mateo (Mc 1,25.34;5,43) o en Lucas (Mc 3,1; 7,24-36).

El hecho es que la mayoría de los exegetas no ha admitido la explicación de Wrede y han tratado de buscar una razón histórica del secreto. Exegetas como Lagrange [100], Cerfaux [101], Schmid [102], Cullmann [103], Taylor [104], Léon

[98] W. WREDE, o.c., 48 ss.

[99] E. DHANIS, *De secreto messianico:* Doct. Com. 15 (1962) 28.

[100] J. M. LAGRANGE, *L'évangile de Jésus-Christ* (París 1932) 339-354.465.

[101] L. CERFAUX, *La voix vivante de l'evangile au debut de l'Eglise* (París 1956) 62-64.

[102] J. SCHMIDT, *El evangelio según S. Marcos* (Barcelona 1967).

[103] O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1955) 107ss.

[104] V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1955) 122-124.

Dufour [105] y Dhanis [106] entre otros, a pesar de sus diferentes enfoques, atribuyen al Jesús histórico el silencio sobre su mesianismo. Unos insisten más en la necesidad por parte de Jesús de no dar pie a una falsa comprensión de su mesianismo en sentido político; otros subrayan que Jesús no podía proclamar públicamente su mesianismo sin haber mostrado antes su implicación de sufrimiento [107].

Cabe pensar que sean en verdad estas dos motivaciones las que dan razón del secreto por parte de Jesús. El mesianismo de Jesús, como dice Dhanis [108], tiene una doble vertiente, es al mismo tiempo un mesianismo de servicio en la línea del Siervo de Yahveh y un mesianismo trascendente en la línea del Hijo del hombre. Por ser el mesianismo del Siervo de Yahveh, tiene que presentarlo en línea con la cruz; pero, por ser mesianismo trascendente, tiene que preservarlo de toda connotación política. Ante la pregunta de Caifás, alude Jesús a su condición de Hijo del hombre (Mc 14,62), lo mismo que ante Pilato: «mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36). Como veremos a continuación, Jesús no emplea ni el título de Mesías ni el de Hijo de David en

[105] X. LÉON DUFOUR, *El evangelio según S. Marcos*, en: A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia,* II (Barcelona 1970) 214-216.

[106] E. DHANIS, *De secreto messianico:* Doct. Com. 15 (1962) 22-36.

[107] Minette de Tilesse ha dedicado un extenso estudio al tema del secreto mesiánico (*Le Secret messianique dans l'évangile de Marc,* París 1968), tratando de encontrar, tras un análisis histórico-redaccional de Marcos, la clave que explicase adecuadamente el secreto. Observa Minette que el evangelio de Marcos tiene dos partes diferentes, la primera de las cuales termina en la confesión de Pedro (Mc 8,29) y la segunda comienza a partir de ahí. La confesión de Pedro viene a ser el quicio del evangelio, de tal modo que Marcos va preparando sicológicamente al lector para llegar a ella. Los interrogantes que se van dejando en torno a Jesús: «¿qué es esto?» (Mc 1,27), «¿quién es éste?» (Mc 4,41), «¿qué es esta sabiduría que se le ha dado y estos milagros que se le ha concedido hacer?» (Mc 6,2), van preparando al lector a la confesión solemne de Pedro: «tú eres el Cristo» (o.c., 303 ss).

A partir de este momento, Jesús tiene un cambio brusco de tono: abiertamente comenzó a decirles que el Hijo del hombre tenía que sufrir mucho (Mc 8,31ss). Hasta entonces Jesús había ido como ocultando su gloria y, ahora, viene la revelación del secreto. La razón es ésta: mientras no se pase por la cruz y se llegue a la resurrección, no se puede hablar de su mesianismo. Si Jesús hubiera dejado difundir su gloria por todas partes, su pasión se habría hecho imposible (ibid., 321). Esta es, pues, la razón del secreto mesiánico en Marcos y no la idea pedagógica de preservar el mesianismo espiritual de Jesús de la idea política del tiempo.

[108] E. DHANIS, *De secreto messianico* 33-34.

un contexto de clara expectación nacional. Explícitamente rechaza Jesús el mesianismo temporal (Jn 6,15), mientras que desde un principio emplea el título de Hijo del hombre en un sentido trascendente (Mc 2,10 y par., 27-28 y par.) y sin imponer silencio sobre ello.

3) ACTITUD DE JESÚS ANTE LAS PREGUNTAS POR SU MESIANISMO

Veamos ahora cuál es la actitud de Jesús ante las preguntas por su mesianismo. Nos movemos todavía en el nivel literario.

a) *Ante la embajada del Bautista*

La embajada enviada por el Bautista a Jesús la encontramos en un texto de la Quelle (Mt 11,3-6; Lc 7,19.22-23). Con ligeras diferencias, hay entre Mateo y Lucas un acuerdo básico. Hay claras diferencias redaccionales, como el que Mateo haya colocado la escena después de sus capítulos de recolección de milagros (Mt 8,1-9,38). De esta manera, justifica la respuesta de Jesús al Bautista. Lucas coloca la perícopa tras la mención de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) [109]. Se ve también la mano de Mateo cuando resalta los milagros como «obras de Cristo» [110]. Con ello Mateo sugiere abiertamente la interpretación mesiánica que es preciso dar al episodio [111].

De todos modos, el núcleo es un apotegma proveniente de la Quelle que termina en la respuesta de Jesús [112]. Leamos el texto de Mateo:

«Y Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: ¿eres tú el que ha de venir o esperamos a otro? Jesús le respondió: "Id y contad a Juan lo que oís y veis. Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia la buena nueva a los po-

[109] Cf. A. GEORGE, *Paroles de Jésus sur ses miracles* (Mt 11,5.21;12,27.23 y par) en: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la Christologie* (Gembloux 1975) 289.

[110] J. DUPONT, *L'embassade de Jean Baptiste (Mt.2-6; Lc 7,18-23):* Nouv. Rev. Theol., 83 (1961) 944.

[111] Ibid., 945.

[112] A. GEORGE, o.c., 288, nota 25.

bres. Y dichoso aquel que no se escandalice de mí"» (Mt 11,2-6).

La pregunta del Bautista por «el que ha de venir» no es normal ni en el judaísmo ni el cristianismo posterior [113]; pero recoge ecos veterotestamentarios de la expectación mesiánica [114]. Zacarías hablaba del rey «que viene justo y victorioso, humilde, sentado en un asno» (Zac 9,9). El salmo 118,26 tiene también una resonancia especial: «Bendito el que viene en nombre de Yahveh». Otros textos hacen también referencia a alguien cuyo camino es preparado por un mensajero (Is 40,3; Mal 3,1). Pero esta expresión «el que viene» la había referido el mismo Bautista al Mesías: «tras de mí viene otro más fuerte que yo» (Mc 1,7;3,16) como un juez severo escatológico (Mt 3,10-12; Lc 3,9.17) según la profecía de Mal 3,2-3.

Jesús responde y rebasa la pregunta del Bautista, dejando entrever un mesianismo en claro contraste con lo que esperaba el Bautista. Juan esperaba al juez escatológico, al castigador de los pecados. Jesús no coincide totalmente con esta perspectiva. Siguiendo una forma muy propia de presentarse, alude a sus obras. Deja que sus obras hablen por él [115]. Se trata de obras anunciadas por Isaías (Is 29,18-19; 35,5-6; 61,1-2), aun cuando en Isaías no se hace mención de la resurrección de muertos ni de curación de leprosos. Las demás obras presentadas por Cristo se encuentran en él.

En la respuesta que da Jesús, resalta fuertemente la alusión a la evangelización de los pobres. Todo esto presenta a Jesús en sintonía con las profecías, pero también en claro contraste con la exigencia implacable de justicia por parte del Bautista [116].

Finalmente las palabras de Jesús «¡Bienaventurado quien no se escandalice de mí!» son una alusión clara a su persona. La salvación de cada hombre está ligada a la persona de Jesús. Es la actitud respecto de él la que decidirá la salvación de cada hombre. Mientras que Jesús anuncia con los signos que los tiempos mesiánicos han comenzado

[113] Ibid., 289.
[114] J. DUPONT, o.c., 814-818.
[115] A. GEORGE, o.c., 291.
[116] D. DUPONT, o.c., 951.

coloca, con la advertencia final, a su propia persona en el centro mismo de los tiempos de la salvación [117]. Sin embargo, no es de su condición de Mesías de lo que el Bautista puede escandalizarse, sino de que el mesianismo de Jesús sea un mesianismo de acercamiento a los pecadores, a los pobres, en el sentido amplio que la palabra tiene en los evangelios [118].

Bultmann ha querido ver una anomalía entre la pregunta del Bautista y la respuesta de Jesús, argumentando que Jesús obró sus milagros después de la muerte del Bautista [119]. Pero hay textos, como bien recuerda George [120], que presentan la actividad taumatúrgica de Jesús durante la vida del Bautista, como es el caso de Mc 1,14; Jn 3,22-4,13.

Piensa también Bultmann que este apotegma habría sido inventado para conectar a Jesús con los discípulos de Juan [121]. Observa que la pregunta viene de los discípulos y no se relata la reacción final del Bautista. George, por su parte, piensa que esto no es motivo para pensar en una creación del texto por parte de la comunidad, sino más bien nos lleva a conocer la función del texto en la tradición primitiva. Además, observa George [122], la ausencia de reacción final del Bautista no puede chocar en un apotegma que, como tal, termina en las palabras de Cristo.

b) *Ante la confesión de Pedro*

La confesión de Pedro viene a ser el quicio de los evangelios sinópticos. Termina la predicación de Galilea y Jesús comienza a presentar su mesianismo como un mesianismo de sufrimiento y de cruz. Pero, antes de presentar este aspecto, quiere preguntar a los suyos su opinión sobre su persona.

En un primer momento, pregunta Jesús por la opinión de los hombres: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16,13 y par.). A continuación, pregunta

[117] Ibid., 955.
[118] Ibid., 958.
[119] Cf. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1931²) 22.
[120] A. GEORGE, o.c., 289.
[121] Cf. R. BULTMANN, ibid.
[122] A. GEORGE, o.c., 288, nota 25.

a los discípulos: «Pero vosotros ¿quién decís que soy yo? Pedro, haciéndose portavoz del grupo, responde: «Tú er el Cristo» (Mc 8,29). Según Lucas: «El Mesías de Dio (Lc 9,20). Según Mateo: «Tú eres el Mesías, el Hijo c Dios vivo» (Mt 16,16).

La respuesta de Jesús, según Mateo, es claramente apr bativa: «Bienaventurado eres Simón, Hijo de Jonás, po que ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi P dre que está en los cielos» (Mt 16,17). Lo que es común los tres sinópticos es el encargo de que no digan nada c esto (Mc 8,30 y par.), pero con estas palabras de prohib ción Jesús no desaprueba la confesión de Pedro. Basándo en las palabras dirigidas por Jesús a Pedro («Apártate c mí, Satanás», Mc 8,33), Cullmann ha sostenido que Jes rechaza la concepción mesiánica que Pedro presenta aq y que ya había presentado con su confesión: «Tú eres Mesías» [123].

Pues bien, a esto es preciso responder que, aun presci diendo de las palabras laudatorias en la versión de Mat (que según Cullmann no encajan en el contexto y han sic la causa de interpretar favorablemente la actitud de Jes ante la confesión de Pedro [124]) y examinando la actitud Jesús en la versión de Marcos, llegamos a la conclusión que, precisamente en Marcos, no cabe interpretar las pal bras de Jesús como una desaprobación de la confesión Pedro. Como bien han observado De la Potterie [125] Caba [126], si es cierto que la primera parte del evangelio Marcos culmina en la confesión de Pedro («tú eres Cristo») como desarrollo del programa inicial de dic evangelio (Mc 1,1), ¿cómo se puede admitir que, pa Marcos, la confesión de Pedro sea algo reprensible p parte de Cristo?

Si Jesús, a pesar de todo, manda callar sobre el partic

[123] O. CULLMANN, o.c., 105-106. Véase también: ID., *Saint Pierre, di ple, apôtre, martyr* (Neuchâtel 1952) 155-157.161; ID., *L'apôtre Pierre, inst ment du diable et instrument de Dieu. La place de Mt 16,16-19 dans la tradit primitive* en: *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson* (M chester 1959) 96.

[124] O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau...*, 106.

[125] I. DE LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro in Marco 8,27* en: *Atti della XIX Settimana Biblica* (Brescia 1967) 68.

[126] J. CABA, o.c., 70.

lar, es precisamente por prudencia ante una comprensión nacionalista del mesianismo de Jesús. Dice así De la Potterie: «La comprensión mesiánica equivocada a la que alude el contexto no es la confesada por Pedro, sino la del pueblo. La orden de callar no se entiende bien sino a la luz de la segunda parte del evangelio. Sólo después de la revelación de la pasión, de la muerte y de la resurrección del Mesías, y cuando se hayan cumplido estos acontecimientos, no habrá peligro de una falsa concepción mesiánica. Entonces se podrá proclamar públicamente que Jesús es el Mesías» [127].

Precisamente, Jesús, que aprueba su condición mesiánica, completa la confesión de Pedro, matizando que su mesianisno va en la línea del Hijo del hombre que tiene que padecer: «Comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y que fuese muerto y resucitara después de tres días» (Mc 9,31 y par.).

c) *Ante la pregunta del sumo sacerdote*

La pregunta a Jesús por parte de Caifás y su respuesta es narrada con diversos matices por los sinópticos (Mc 14,61-62; Mt 26,63-64; Lc 22,67-70).

Marcos y Mateo narran una sesión nocturna del proceso, si bien dicen también que «a la mañana» los sanedritas tuvieron consejo para condenar a Cristo (Mc 15,1; Mt 27,1). Lucas lo narra en la mañana, aunque suponiendo implícitamente otra sesión nocturna (Lc 22,54). Esto ha dado lugar a diversas hipótesis.

Hay dos sesiones, como se puede ver en los tres sinópticos [128]. Sin embargo, el relato de Lucas presenta una perspectiva jurídica más verosímil: interrogatorio con condena. El proceso «nocturno» que relatan Marcos y Mateo no debió de ser un proceso oficial, sino una sesión previa, hecha con urgencia, de un grupo más o menos numeroso de sanedritas convocados con urgencia para examinar, en casa de Caifás, al reo y preparar los motivos que jurídicamente se alegarían en el proceso oficial hecho por la ma-

[127] I. DE LA POTTERIE, o.c., 70.
[128] M. DE TUYA, *Biblia comentada, V. Evangelios* (Madrid 1964) 571-572.

ñana y cuando estuvieran todos convocados [129]. Mateo y Marcos han trasladado al proceso nocturno los detalles de lo que probablemente fue el proceso oficial de la mañana según Lucas.

La pregunta de Caifás tiene distintos matices en los tres sinópticos. Según Marcos, la pregunta es: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?» Según Mateo: «Dinos si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios?» Según Lucas, Caifás pregunta primero si es el Cristo y, una vez que Jesús ha respondido diciendo «veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder...», pregunta de nuevo Caifás: «¿Con que tú eres el Hijo de Dios?» El núcleo de la pregunta en los tres sinópticos parece ser éste: ¿eres tú el Cristo?

El sentido de «Cristo» en los labios del sacerdote podemos pensar, dice Caba [130], que es el sentido habitual propio de su tiempo, el Mesías instaurador del reino mesiánico y nacional. La segunda parte de la pregunta «Hijo de Dios, Hijo del Bendito» puede ser entendida también en el sentido de que el rey ungido de Israel era considerado Hijo de Dios (cf. Ps 2,7); pero, desde el punto de vista del evangelista cristiano que escribe después de los hechos y con una visión nacida en la fe pascual, la expresión puede tener un sentido de filiación trascendente. La pregunta que hace Caifás no va más allá de la mesianidad pero la respuesta de Jesús la rebasa en un sentido trascendente.

La respuesta de Jesús, con distintos matices según los tres sinópticos, no deja lugar a dudas en el sentido afirmativo: «Yo soy» (Mc 14,62), «Tú lo dices» (Mc 26,64), aunque inmediatamente Jesús completa su respuesta afirmativa aclarando el sentido de su mesianismo: «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69) con clara alusión al salmo mesiánico 110 y a la profecía de Daniel sobre la venida del Hijo del hombre (Dan 7,14).

De nuevo en este pasaje completa Jesús la concepción de su mesianismo por medio de la expresión «Hijo del hombre», que corrige el sentido temporal de la pregunta de Caifás y le permite presentar su mesianismo en una línea

[129] Ibid., 572.
[130] J. Caba, o.c., 138.

trascendente. Estamos en un caso similar al de la confesión de Pedro.

Desde el punto de vista literario, que es el nivel en el que ahora nos situamos, se ha pretendido concluir la secundariedad del proceso de Jesús ante el Sanedrín. Ya Bultmann había deducido de una supuesta mayor antigüedad de las negaciones de Pedro (Mc 14,54.66-72) la secundariedad del proceso de Jesús [131], pero es difícil probar la mayor antigüedad de las negaciones de Pedro y, por otra parte, como bien dice Caba [132], el centro del relato no es Pedro, sino Jesús y es preciso pensar que tuvo que haber desde un principio en el núcleo del relato de la pasión una explicación de por qué el pueblo elegido llevó a Cristo a la cruz.

Ha habido también quien ha pretendido deducir la secundariedad del relato del proceso de Jesús de su carácter parenético: mientras Pedro cae en la tentación, Jesús se mantiene en pie [133].

Esta objeción apenas se mantiene en pie, pues la intención parenética que pueda tener el relato en modo alguno excluye su historicidad. Además, dice Caba [134], para hacer parénesis no es preciso entrecruzar la negación de Pedro y el proceso de Jesús. Bastaría con yuxtaponerlos, como hace Lucas anticipando la negación de Pedro (Lc 22,54-65.66-71).

También se ha querido deducir la secundariedad del proceso ante el Sanedrín sobre la base de comparar dicho proceso con el proceso ante Pilato. Esta comparación mostraría que el proceso ante el Sanedrín depende literariamente del proceso ante Pilato. Sería Marcos el que habría igualado ambos procesos dando la sensación de que se suceden el uno al otro [135]. Sin embargo, salta a la vista, como observa Caba [136], que, junto a un cierto paralelismo entre ambos procesos, hay elementos del juicio ante el Sanedrín libres de cualquier dependencia: la acusación sobre

[131] R. BULTMANN, *Geschichte der synopt...*, 290-291.
[132] J. CABA, o.c., 236.
[133] Así P. WINTER, *The Treatment of this Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV:* Stud. Theol. 8 (1954) 162, nota 1.
[134] J. CABA, o.c., 237.
[135] CH. GUIGNEBERT, *Jésus* (París 1933) 567; G. BRAUNMANN, *Markus 15,2-5 und Markus 14,55-64:* Zeit. Neut. Wiss. 52 (1961) 273-278.
[136] J. CABA, o.c., 237.

las palabras referentes al templo (Mc 14,58) de las Marcos no habla durante la vida de Jesús. Esto im que Marcos llegó a ellas por la tradición de lo suce ante el Sanedrín. Por otra parte, la respuesta de J dada al sacerdote (Mc 14,6) no se explica sino surgi de las circunstancias en las que se inserta [137].

Finalmente, ha habido exegetas que piensan que Ma habría introducido por su cuenta el diálogo con el S drín, rompiendo así la marcha de la narración [138]. El tivo del juicio y condena de Jesús proviene de su cond de malhechor, como se puede ver por el arresto 14,48) y de su pretensión de ser rey de los judíos que rece en el interrogatorio de Pilato (Mc 15,2) y en la (Mc 15,26). El motivo de haber querido destruir el te (Mc 14,58) y de haber blasfemado (Mc 14,62-64) (según esta teoría, fuera del marco de la narración y n sempeñan ningún papel ulterior [139]. Marcos habría ir tado este proceso ante el Sanedrín para presentar a ante la comunidad romana (a la que escribe Ma como alguien distinto de los revolucionarios de los 66-70 a.C.

Como respuesta, podemos decir con Caba [140] q Jesús no se le arresta como malhechor. La alusión a « si fuera un ladrón» (Mc 14,48) hace referencia al como abordan a Jesús, es decir, de noche, con espa palos («como si fuera un ladrón»). Por otra parte, el q motivo de la destrucción del templo y de la blasfemi tenga influjo posterior se explica por la falta de reson de tales acusaciones ante el gobernador romano. Acu Jesús de blasfemo ante el gobernador romano no tiene tido alguno, mientras que lo tiene el presentarlo com de los judíos.

d) *Ante la pregunta de Pilato*

La pregunta de Pilato durante la pasión (Mc 1 par.) presenta unas características parecidas a la preg

[137] Ibid., 238.
[138] P. WINTER, *Markus 14,53b.55-64. Ein Gebilde des Evangelisten:* Neut. Wiss. 53 (1962) 261-263.
[139] P. WINTER, o.c., 261-262.
[140] J. CABA, o.c., 239.

del sacerdote. ¿Eres tú el rey de los judíos? Lógicamente Pilato usa el término de rey, más inteligible para él que el de Mesías.

Jesús responde: «Tú lo dices», lo que recuerda la respuesta de Jesús ante el sacerdote según la versión de Mateo: «Tú lo has dicho» (Mt 26,64); pero la respuesta de Jesús, según Juan, va acompañada inmediatamente de una corrección: «mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36).

4) Jesús y el título de Hijo de David

No podemos hablar de la actitud de Jesús ante el título de Cristo sin mencionar su postura ante el título de Hijo de David, ya que el Mesías era considerado rey descendiente del trono de David. La expectación del Mesías como Hijo de David tenía su fundamento en la profecía de Natán (2 Sam 7,12) y en los textos veterotestamentarios que se hacen eco de ella (1 Cron 17,12-14; Ps 2,7; 88,21-28).

En los evangelios aparece claramente esta expectación que considera al Mesías como Hijo de David. La muchedumbre se pregunta: «¿La Escritura no dice que el Cristo viene del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David?» (Jn 7,42). Esta era también la concepción de los fariseos (Mc 12,35 y par.).

La muchedumbre considera a Jesús como Hijo de David (Mt 12,23-27; 20,30.31). El ciego Bartimeo se dirige a Jesús dos veces con esta expresión (Mc 10,47-48 y par.).

La actitud de Jesús frente a esta aclamación no es de reprobación, pero tampoco de aprobación explícita. En la entrada a Jerusalén, cuando la multitud lo aclama como Hijo de David (Mt 21,9), en Jesús no se da reacción ni de aceptación ni de rechazo. Sólo cuando los niños gritan «Hosanna al Hijo de David» (Mt 21,15) sale en su defensa contra la indignación de los fariseos y los escribas; pero en este caso la aclamación viene de parte de los niños, los cuales no dan a sus palabras un sentido temporal y político [141]. En los casos en los que la aclamación «Hijo de David» podría estar mezclada de sentido temporal no aparece una aprobación explícita por parte de Jesús.

Pero el texto más importante es el de la discusión de

[141] Ibid., 149.

Jesús con los fariseos sobre la descendencia davídica del Mesías (Mt 12,35-37; Lc 20,41-44). Veamos el texto de Marcos:

«Jesús, tomando la palabra, decía mientras enseñaba en el templo: ¿cómo dicen los escribas que el Cristo es Hijo de David? David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo: "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies". El mismo David le llama Señor, ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?» La muchedumbre le oía con agrado.

Jesús, en este caso, no niega la ascendencia davídica del Mesías. Lo que hace es contrarrestar la concepción judía, que daba al Mesías un significado político y nacional en virtud de la descendencia de David, con otra que, amparada en la denominación de Señor que David hace del Mesías, sugiere un sentido trascendente, apuntando a una filiación divina [142].

Así pues, al igual que ocurre con el título de Mesías, Jesús no rechaza el título de Hijo de David, aunque muestra una gran reserva sobre él. No dice nunca explícitamente que sea Hijo de David y, cuando otros le llaman así, sólo de los niños lo acepta explícitamente. La razón de esto está en el peligro de una interpretación nacional de su mesianismo en la línea de la expectación de la época.

A modo de conclusión sobre el nivel literario, podríamos decir que Jesús presenta grandes reservas sobre el título de Mesías; no lo utiliza nunca, manda incluso silencio al respecto y, cuando se le pregunta si es el Mesías, responde afirmativamente, pero dando a su mesianismo un sentido diferente en la línea del Siervo de Yahveh y de la profecía del Hijo del hombre.

Visto el estrato literario de los evangelios, nos preguntamos ahora sobre la autenticidad histórica de todo ello.

IV) Aplicación de los criterios de historicidad

Veamos los criterios fundamentales de la autenticidad histórica aplicados a la conciencia mesiánica de Jesús.

[142] S. SABUGAL, *Xristós. La Investigación exegética sobre la cristología joánea* (Barcelona 1972) 100.

1) CRITERIO DE MÚLTIPLE FUENTE

El criterio de múltiple fuente garantiza la historicidad de la presencia del título de Cristo en los evangelios. Aparece 7 veces en Marcos, 12 en Lucas, 17 en Mateo y 19 en Juan; pero es en las fuentes donde debemos constatar su presencia y, así, vemos que aparece en Marcos como fuente de Mateo y Lucas (Triple Tradición). Por ejemplo, Mateo trae cuatro pasajes de Marcos en los que aparece el término de Cristo (Mt 22,42; 24,23; 16,16; 26,63). Lucas trae dos pasajes propios de Marcos (Lc 9,20; 20,41).

En la fuente propia y particular de Mateo, como es el evangelio de la infancia, aparece también el título de Cristo (Mt 1,1; 16.17.18; 2,4). Lo mismo ocurre en la fuente propia de Lucas (Lc 2,11; 2,16; 24,26). En S. Juan, como fuente independiente, aparece, como hemos dicho, 19 veces.

En la Quelle tenemos el relato de la embajada del Bautista (Mt 11,3-6; Lc 7,19.22-23). En este pasaje, como ya vimos, Jesús responde afirmativamente a la pregunta del Bautista si es él el que ha de venir. Si el término de Cristo no aparece más veces en esta fuente es porque contiene los discursos y *logia* de Jesús y precisamente Jesús no utilizó el título de Cristo.

2) CRITERIO DE DISCONTINUIDAD

Ciertamente, el criterio de discontinuidad se realiza plenamente en el título de Mesías aplicado a Jesús. Mientras la Iglesia primitiva designa a Jesús en el libro de los Hechos y en las confesiones de fe como Mesías y en los evangelios aparece dicho título frecuentemente pero sólo en boca de los apóstoles o los contemporáneos de Jesús, es un hecho incontestable que Jesús no se lo aplica nunca a sí mismo y, cuando proviene de los demás, lo acepta o corrigiéndolo o completándolo. Con eso queremos decir que, si la comunidad primitiva hubiese inventado el título de Mesías, no se comprende cómo no lo puso en boca de Jesús al escribir los evangelios.

La fe de la Iglesia primitiva es ésta: «Jesús es el Cristo». Pedro proclama ante la multitud: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y

Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Act 2,36). Felipe va a Samaría y les predica a Cristo (Act 8,5). El kerigma condensado por Lucas en el libro de los Hechos es éste: «Jesús es el Cristo» (Act 5,42; 9,2; 18,5). En las cartas de Pablo, el título de Cristo se convierte en nombre personal de Jesús [143]. El caso es que el título de Cristo no aparece en boca de Jesús. Este es un hecho innegable.

Ahora bien, la Iglesia ¿no habría colocado el título de Cristo en boca de Jesús de haberse inventado su mesianismo? Esto habría sido lo lógico, por supuesto mucho más lógico que la teoría de Wrede, la cual, como vimos, no se mantiene ni desde el punto de vista literario.

Pero veamos más en concreto la aplicación del criterio de discontinuidad a las distintas perícopas en las que aparece el título de Cristo.

— Según este criterio, la embajada del Bautista tiene todos los visos de ser auténtica, ya que si la comunidad primitiva la hubiese inventado, en vez de la fórmula «el que ha de venir», habría empleado otras expresiones más familiares como la de «Cristo» [144]. Por otra parte, aquí aparece un Bautista diferente del que habitualmente presentan los evangelios: no aparece como testigo de Jesús, sino preguntando a éste sobre su misión [145].

En esta perícopa, además, el mesianismo de Jesús contrasta no sólo con el de la mentalidad judía, sino también con el de la mente del Bautista. Frente al Mesías severo y escatológico, predicado por el Bautista, aparece la actitud de Jesús en cercanía a los pobres, en línea, por otra parte, con el proceder habitual de Jesús de evangelización de los pequeños [146].

No se puede tachar de triunfalista la enumeración de maravillas obradas por Jesús [147], pues, como dice Jeremias [148], se trata del júbilo escatológico de la llegada del

[143] Cf. J. DUPONT, *Jésus Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*. Vie Spirt. 8 (1955) II, 393.

[144] A. GEORGE, o.c,, 289; J. DUPONT, *L'embassade...*, 810,814-821.

[145] A. GEORGE, o.c., 289; J. DUPONT, o.c., 810.

[146] A. GEORGE, o.c., 291.

[147] Cf. A. VÖGTLE, *Wunder und Wort*, en: *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 233-234.

[148] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 127-128.

reino. Según dice George, «Jesús presenta aquí sus actos personales como los signos de la llegada del reino de Dios. Ahí está el rasgo más original de su pensamiento, su conciencia escatológica tan novedosa respecto al judaísmo» [149]. Bajo la enumeración de las obras, se ve la alegría exultante de Jesús por la llegada del reino. Y, además, no se puede tratar de triunfalista esta enumeración de las maravillas por parte de Jesús, pues las presenta también como credenciales de su misión. El mismo Jesús apela en otras ocasiones a sus milagros como garantía de su misión (Mc 2,10; Jn 11,41-42; Mt 11,21; Jn 5,36; 10,25.37-38; 14,24).

Pero, junto con esta alegría exultante por la llegada del reino, no deja de darse también el escándalo que supone la predicación suya a los pobres, a la que alude inmediatamente. Hay, pues, gozo y escándalo en las obras de Jesús, no triunfalismo.

Bien es verdad que, en las palabras de contestación de Cristo al Bautista, no hay alusión alguna a sus exorcismos; objeción fuertemente destacada por Pesch [150]. Pero esta sola objeción no la juzgamos suficiente como para destruir los demás argumentos.

— Respecto a la confesión de Pedro, vemos detalles que responden al criterio de discontinuidad. Por ejemplo, es impensable que la comunidad primitiva invente la localización del diálogo de Jesús con los suyos en Cesarea de Filipo, ya que esta localidad no desempeñó papel importante en la vida de la Iglesia primitiva como para que se la imaginara como marco de la confesión de Pedro [151]. Por otra parte, ésta es la única vez que se nombra dicha localidad en los evangelios.

Tampoco puede deberse a la comunidad primitiva la corrección que Jesús dirige a Pedro y el apelativo de «Satanás» que le echa encima. Una comunidad, que tenía a Pedro como jefe, no podía haber inventado este pasaje.

— Respecto al título de «Hijo de David», también hemos de decir que difícilmente se explica como creación de la comunidad, ya que éste no es un título que ocupe un

[149] A. GEORGE, o.c., 291.
[150] R. PESCH, *Iesu ureinige Taten?* (Freiburg 1978) 41.
[151] J. CABA, o.c., 244-245; S. SABUGAL, o.c., 90-91.

puesto clave en las fórmulas de fe de la comunidad prim tiva. Mientras que se encuentran algunas alusiones a l descendencia davídica de Jesús fuera de los evangelic (Rom 1,3; 2; Tim 2,8; Ap 5,5; 22,16), el título de Hijo d David, como tal, sólo se da en los evangelios. La literatur extrasinóptica no conoce este título mesiánico [152]. Es un t tulo que no utilizaba la Iglesia primitiva.

Finalmente, si nos referimos concretamente a la discu sión de Jesús con los fariseos sobre el origen davídico de Mesías, hemos de pensar que la comunidad primitiva dif cilmente podría inventar una perícopa para resaltar la des cendencia davídica de Jesús cuando ésta, sin ser negad ciertamente, es rebasada y superada por las palabras mis teriosas de Jesús. Podría haber sido inventada, en tod caso, para mostrar que Jesús es el Señor; pero éste no fu el título que utilizó Jesús.

3) CRITERIO DE EXPLICACIÓN NECESARIA

El hecho de la proclamación triunfal del mesianismo d Jesús poco después de su muerte no se explica si Jesús n dejó entrever su identidad mesiánica, aunque no utilizar dicho título de Mesías. Como dice Jeremias, «sería mu difícil que surgiera esta fe (en el mesianismo de Jesús) si haber tenido un punto de partida antes de Pascua, ya qu por dos razones no se puede derivar de la fe de Pascua. L fe en la resurrección de un mensajero de Dios, de un men sajero asesinado, no significa ni mucho menos fe en su me sianidad, y el escándalo del Mesías crucificado es ta enorme (para la mentalidad judía) que sería muy difícil d concebir que la comunidad se hubiera creado espontánea mente esta dificultad» [153].

V) El porqué de una actitud

Ya hemos dicho que las reservas de Jesús ante el títul de Mesías no se justifican por motivos redaccionales (se creto mesiánico). Esta actitud de reserva ha sido una cons

[152] S. SABUGAL, o.c., 98-99.
[153] J. JEREMIAS, o.c., 296.

tante a lo largo de los textos que hemos estudiado. Jesús no utiliza personalmente el título de Mesías. Lo acepta cuando proviene de los demás, pero modificando o completando su sentido. Lo mismo ocurre con el título de Hijo de David. Sin negar la descendencia davídica del Mesías ni rechazar el título de Hijo de David, Jesús tampoco lo proclama. En concreto, en la discusión con los fariseos sobre la descendencia davídica del Mesías, Jesús sugiere otra descendencia de orden superior. Jesús muestra, pues, reservas ante el título de Mesías. ¿Por qué?

En el momento solemne de su vida, cuando Jesús se encuentra ante Caifás, en el marco mismo de su pasión y sumido en la más grande humillación, es cuando Jesús confiesa abiertamente ante Caifás su mesianismo (Mc 14,62) y, a continuación, alude a la aparición gloriosa del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo. A este respecto dice J. Caba: «La respuesta dada al sumo sacerdote está perfectamente de acuerdo con el espíritu y la forma habitual de responder de Jesús. Está en armonía, en primer lugar, con el espíritu que reviste siempre la actuación de Jesús en el evangelio. Jamás niega ser el Mesías, aunque tenga su reserva a aceptarlo o más bien su precaución en manifestarlo. Siempre añade una aclaración para evitar una inteligencia de su mesianismo según el matiz político, frecuente en aquel tiempo. Si en este momento desaparece el signo del secreto mesiánico, que ha caracterizado su proceder anterior, es debido a que ya en este momento de la pasión desaparece el motivo que inspiraba la reserva precedente» [154].

Es la carga política que tiene el título de Mesías lo que impide a Jesús el proclamarse abiertamente como tal, mientras no haya mostrado suficientemente que su mesianismo va en la línea de la pasión y del sufrimiento. Jesús no rechaza el título de Mesías, sino su sentido político y nacional. Su mesianismo es un mesianismo universal y, como veremos al examinar el título que Jesús utilizó frecuentemente, «Hijo del hombre», es un mesianismo trascendente. Este título de Hijo del hombre es el título que Jesús empleará para dar la clave de su mesianismo. A él acude cuando matiza las preguntas que le hacen sobre su

[154] J. CABA, o.c., 240.

mesianismo. Y es este título precisamente el que nos abre las puertas a un Mesías que no es patrimonio de pueblo alguno, sino de toda la humanidad, porque se trata de un Mesías trascendente que ha venido a salvar a los hombres mediante su sufrimiento.

CAPITULO III

JESUS, HIJO DEL HOMBRE

El estudio del «Hijo del hombre» es de importancia capital para la cristología. Hemos visto a propósito del título de Mesías que Jesús lo corrige en la perspectiva del «Hijo del hombre». Jesús, a lo largo de su vida pública, se designó a sí mismo como «Hijo del hombre». Es preciso, pues, estudiar este título con el fin de comprender la naturaleza y el contenido del mesianismo de Jesús [1].

I) Origen de la expresión «Hijo del hombre»

El título de *ouiòs toû anthrópou* es desconocido en la literatura griega y profana. Es la traducción literal de la expresión aramea *bar nāšā*, que a su vez tiene el correspondiente hebreo de *ben-'adām*.

El término arameo *bar*, al igual que el hebreo *bēn*, indican descendencia, «hijo de». Pedro, por ejemplo, es «*bar Jona*» (Hijo de Jonás, Mt 16,17). Delante de conceptos geográficos el arameo *bar* y el hebreo *bēn* designan al habitante de un lugar: hijas de Jerusalén (Lc 23,28) [2]. Cuando preceden a un nombre colectivo significan un individuo dentro de la colectividad (*bar bāqār:* una cabeza de ganado, una res). Este es el caso de nuestro *bar nāšā* o *ben-'ādām*.

[1] Una bibliografía sobre el Hijo del hombre puede encontrarse en J. COPPENS-L. DEQUEKER, *Le Fils de l'homme el les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryfes et dans le Nouveau Testament* (Louvain 1961²) 5-14. Véase también A. J. B. HIGGINS, *Son of Man-Forschung since "The Teaching of Jesus"* en: New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson (Manchester 1959) 119-135. Como obra general sobre el estudio del Hijo del hombre: *Jesus und der Menschensohn,* ed. por R. PESCH y R. SCHNACKENBURG (Freiburg 1975).

[2] J. JEREMIAS, *Teología de Nuevo Testamento* I (Salamanca 1974²) 302.

Significan un individuo que pertenece a la colectividad de los hombres. Este sentido es muy frecuente en el Antiguo Testamento, sobre todo en el libro de Ezequiel, donde Dios llama frecuentemente al profeta «hijo de hombre». Por ser una expresión que dirige Dios o un ángel a un hombre, se subraya con ella la insignificancia o debilidad de éste [3]. Tenemos, por ejemplo, el caso del Ps 8,5: «¿qué es el hijo del hombre para que te acuerdes de él?»

Cabe también el uso de *bar nāšā* en sentido genérico, como circunlocución del «yo» [4]. Ciertamente, la voz *bar nāšā* no está atestiguada como paráfrasis del «yo» [5], pero existe en ambos Talmud y en los Midrasim el uso del vocablo arameo *gabrâ* (hombre) junto con el demostrativo *hahû* con la significación de «yo». Dada la semejanza de significación entre *gabrâ* y *bar nāšā*, podría darse que alguien usara ambas expresiones con el significado mencionado [6]. Sin embargo, este modo de hablar es raro y debía tener más bien una connotación de solemnidad [7].

Pero, aparte de estos usos, hay en el Antiguo Testamento una corriente de pensamiento en la que la expresión «Hijo del hombre» aparece no con el significado genérico de hombre como individuo dentro de la colectividad, sino con el significado misterioso de un Mesías trascendente. Se trata del texto de Dan 7,9-14 y de dos libros de la apocalíptica judía apócrifa, I de Enoc y IV de Esdras.

Veamos a continuación las características de este misterioso Hijo del hombre vinculado a la apocalíptica judía y tan distinto del hombre primordial (Urmensch) con el que Bousset y Retzenstein, entre otros, querían vincularla [8].

[3] E. DHANIS, *De Filio hominis in vetere Testamento et in iudaismo:* Greg. 45 (1964) 6-7.

[4] G. VERMES, *The Use of br nš / br nš in Jewish Aramaic* en: M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1967[3]) 210-228. Véase también: M. BLACK, *The "Son of Man" in the Teaching of Jesus:* Exp. Tim. 60 (1948) 355; G. VERMES, *Jesús el Judío* (Barcelona 1977) 174-180.

[5] F. JEREMIAS, o.c., 303; E. DHANIS, o.c., 9-10.

[6] G. DALMAN, *Die Worte Iesu* (Leipzig 1930[2]) 191-219; 382-397.

[7] J. JEREMIAS (cf. o.c., 303, nota 21) advierte que, mientras el *«hāhû gabrâ»* refiriéndose a la persona que habla significa yo y ningún otro, *bar nāšâ* no perdería el sentido genérico de «un hombre», incluso cuando el que habla se refiere a sí mismo. Así, por ejemplo, decimos en español: «uno se cansa de leer», refiriéndose al yo del que habla. Esta sería la significión de *«bar nāšâ»*.

[8] Efectivamente, W. BOUSSET y R. REITZENSTEIN, además de C. H.

II) La figura del Hijo del hombre en Dan 7,9-14

1) Exposición del texto

En el capítulo 7 del libro de Daniel, compuesto hacia el 167-164 a.C. por un judío de la época de los Macabeos, se nos presenta la visión de Daniel (7,1-14) y su explicación (7,15-28).

En la visión se describe la aparición de cuatro bestias que proceden del mar. A continuación, se dice: «Se aderezaron los tronos y un anciano se sentó. Su vestidura, blanca como la nieve, los cabellos de su cabeza, puros

Kräling y S.Mowinckel, defendieron que la expresión «Hijo del hombre» de la apocalíptica judía proviene del antiguo mito oriental del hombre primordial (Gayomart), propio de la religión iraní. La tradición judía del Hijo del hombre sería una tradición particular del tipo común «hombre primordial» (Cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter* (Berlín 1903); W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter* (Tübingen 1926); R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn 1921); R. Reitzenstein-A. H. Schader, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig 1926).

Otros autores como J. J. Lagrange *(Le judaisme avant Jésus-Christ* (Paris 1931) 62-69), C. H. Dodd *(The Bible and the Greeks* (London 1934) 145-169, L. Cerfaux *(Gnose préchrétienne et biblique:* Dict. Bibl. Supl. col. 659-701, R. Feuillet *(Le Fils de l'homme et la tradiction biblique:* Rev. Bibl. 6 (1953) 170-202, 321-346) insisten en el carácter hipotético de la reconstrucción del mito del hombre primordial y defienden que la tradición judaica del Hijo del hombre se debe a un proceso autónomo.

Por su parte, E. Dhanis (o.c., 46-48) ha resaltado la diferencia esencial que existe entre el Hijo del hombre de la Tradición judaica y el hombre primordial. Los dos son, de alguna manera, trascendentes; pero mientras Gayomart limita su trascendencia a tener un primado de origen respecto al género humano que procede de él, y por otro lado es hijo del Padre del universo *(Ahura Mazda)* y de la tierra, el Hijo del hombre de la tradición judaica, aunque tiene apariencia de hombre, proviene del cielo y no debe su origen a nadie. Asimismo, Gayomart obra en el primer período del mundo corporal, mientras que el Hijo del hombre ejerce su obra en el último período del mundo. Finalmente, aunque algunos autores, en contra de lo que atestiguan las fuentes, han atribuido a Gayomart una función soteriológica, ésta aparece intrínsecamente unida a una función cosmogónica: el hombre primordial salva a los que proceden de él y son algo suyo. Nada de esto aparece en la tradición judaica.

Sobre la diferencia de ambos personajes véase también: W. Manson, *Jesus the Messiah* (London 1952[6]) 174-190; E. Sjöberg, *Der Menschensohn in ätiopischen Henochbuch* (Lund 1946) 190-198; C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösermythus.* FRLAMT 78 (Göttingen 1961); Id., *O ouios tou anthropou:* TWNT VIII, 403-481.

como la lana. Su trono, llamas de fuego, con ruedas de fuego ardiente. Un río de fuego corría y manaba delante de él. Millares de millares le servían, miriadas de miriadas de pie delante de él. El juicio abrió sesión y se abrieron los libros.

Miré entonces atraído por el ruido de las grandes cosas que decía el cuerno, y estuve mirando hasta que la bestia fue muerta y su cuerpo destrozado y arrojado al fuego. A las otras bestias se les quitó el poder, si bien se les concedió una prolongación de vida durante un tiempo y una hora determinados.

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo del hombre. Se dirigió al Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio el imperio, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían» (Dan 7,9-14).

En la explicación que sigue (Dan 7,15-28), se identifica a las cuatro grandes bestias con cuatro reyes que surgirán de la tierra (Dan 7,17) y, después, los santos del Altísimo recibirán el reino eternamente por los siglos de los siglos (Dan 7,18).

El misterioso personaje descrito como «un Hijo de hombre» presenta en este pasaje danièlico los siguientes rasgos:

— No proviene del mar como las bestias, sino que llega del cielo a la tierra, al lugar donde son juzgadas las bestias.

— Aparece sobre las nubes del cielo como figura trascendente. No olvidemos que la nube es, en el Antiguo Testamento, la sede de Dios y vehículo de teofanías (Ex 40, 32-38; Núm 9,15-23; 1 Re 8, 10-12; Ez 10,3; Ps 18,12; 92,2; Ex 19,9; 24,16-28; Ez 1,4) [9].

— El Hijo del hombre se acerca al Anciano de días y es descrito con notas con las que, en otras ocasiones, se describe a Yahveh (Is 6,1-3). Esta cercanía al Anciano acentúa su carácter trascendente en contraste con los millares de servidores que, estando de pie, servían al Anciano [10].

— A pesar de estas notas celestes, es denominado

[9] Sobre este tema véase: H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (Copenhague 1947) 130-145; A. OEPKE, *Nefele:* TWNT IV, 904-912.

[10] J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 158-159.

«como un Hijo de hombre». Las otras bestias eran denominadas como un león (Dan 7,4), como un oso (7,5), como un leopardo (7,6) y la última era diferente de las demás y tenía diez cuernos (Dan 7,7-8). Así pues, el Hijo del hombre tiene una apariencia superior, pero se trata de una apariencia, sin que quede por ello prejuzgada su realidad interna [11]. Después que es quitado el poder a las bestias, a este «como un Hijo del hombre» se le concede un reino universal y eterno (7,14).

2) Interpretación del Hijo del hombre daniélico

Se ha discutido sobre el sentido individual o colectivo del Hijo del hombre en el libro de Daniel. La discusión ha surgido al constatar por una parte que el reino se entrega a este Hijo del hombre que se acerca al Anciano de días (Dan 7,13-14), mientras que, más adelante, el trono no se da a uno, sino a lo santos del Altísimo (Dan 7,18.27). Son tres las interpretaciones que se han ofrecido:

— Una primera interpretación, mantenida entre otros por Black [12], Scheifler [13], Manson [14] y Porteous [15], sostiene que el sentido del Hijo del hombre es colectivo. Si las cuatro bestias representan a cuatro reinos (Dan 7,23), el Hijo del hombre viene a ser el pueblo de los santos del Altísimo. Sin embargo, como bien dice Caba [16], esta interpretación, que tiene algún fundamento en el texto, no considera la totalidad de los datos del mismo texto y de la explicación en su conjunto.

— Una segunda interpretación defiende el sentido individual del Hijo del hombre [17]. Se apoya esta interpretación

[11] J. Coppens, *Le Fils de l'homme daniélique et les relectures de Dan 7,13 dans les Apocryfes el les écrits du Nouveau Testament:* Eph. Theol. Lov. 37 (1961) 11-12.

[12] M. Black, *The «Son of Man» in the Old Biblical Literature:* Exp. Tim. 60 (1948-1949) 11; Id., *Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen «Menschensohns»* en: *Jesus und der Menschensohn* (c. nota 1) 92-99.

[13] J. R. Scheifler, *El Hijo del hombre en Daniel:* Est. Ecl. 34 (1960) 789-804.

[14] T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester 1962) 126-127.

[15] N. W. Porteous, *Das Danielbuch (Das alte Testament Deutsch 23)* (Göttingen 1962) 91.

[16] J. Caba, o.c., 160.

[17] Cf. J. Coppens-L. Dequeker, *Le Fils de l'homme...*, 53, nota 3; 57, notas.

en que difícilmente se entiende que la colectividad, como tal, se acerque al Anciano. No se puede colocar tampoco la colectividad en la nube, que es el lugar de las teofanías. A esta interpretación le faltan algunos datos de la explicación de la visión [18].

— Una tercera interpretación es la que, recogiendo los datos de la visión-explicación, presenta al Hijo del hombre en sentido individual y colectivo como un personaje individual que representa a un tiempo a todo el pueblo. Esta interpretación es defendida por Lagrange [19], Rowley [20], Feuillet [21], Gelin [22], Dhanis [23], Caba [24], Deissler [25] y Díez Macho [26], entre otros.

De las bestias se dice que son cuatro reyes (Dan 7,17), pero en Dan 7,23 se dice que la cuarta bestia será también un reino y en esta ocasión se la compara con los otros reinos. Del mismo modo, tendríamos que el Hijo del hombre representa a un rey (Dan 7,14) y al pueblo (Dan 7,18-27). El Hijo del hombre es, por una parte, un rey; pero al mismo tiempo es cabeza, representante y modelo del pueblo de los santos del Altísimo. En el Antiguo Testamento, como recuerda Dhanis [27], existe el concepto de persona que representa a la colectividad. Lo encontramos en el mismo libro de Daniel, que dice al rey Nabucodonosor: «Después de ti surgirá otro reino inferior a ti» (Dan 2,39) y lo mismo ocurre en Dan 8,20-22.

Por otra parte, el Hijo del hombre aparece provisto de notas trascendentes que difícilmente pueden ser aplicadas a la colectividad (venida sobre la nube, cercanía al Anciano), al tiempo que representa a los israelitas que, juntamente con él, dominarán a los pueblos [28].

[18] J. CABA, o.c., 161.
[19] J. M. LAGRANGE, *Le judaïsme...*, 63-69.
[20] H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic* (London 1944) 28.
[21] A. FEUILLET, *Le Fils de l'homme...*, 170-202; 321-347.
[22] A. GELIN, *Messianisme:* Dict. Bibl. Supl. V (Paris 1957) col. 1200 ss.
[23] E. DHANIS, o.c., 14-15.
[24] J. CABA, o.c., 161-162.
[25] A. DEISSLER, *Der «Menschensohn» und «das Volk der Heiligen des Höchsten» in Dan 7* en: *Jesus und der Menshensohn* (cf. nota 1) 81-91.
[26] A. DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús* (Madrid 1976) 35.
[27] E. DHANIS, o.c., 15. Véase también J. DE FRAINE, *Adam et son linage* (Bruges 1959) 28 ibid., 14-15.
[28] Ibid., 14-15.

Finalmente, el texto de Daniel tiene una coloración mesiánica. El Hijo del hombre no es todavía un título mesiánico, pero aquí se dice de una figura que tiene una función escatológico-mesiánica. Aparece como rey escatológico, vicario de Dios, que somete a todas las naciones. En la mentalidad judaica del autor del libro no puede ser otro que el Mesías anunciado por los profetas anteriores [29].

Sin embargo, el Mesías era esperado por Israel como hombre y aquí el Hijo del hombre aparece dotado de notas trascendentes. Con todo, dice Dhanis [30], el Hijo del hombre tiene que ser reconocido como hombre, en cuanto que se distingue no sólo del Anciano (por lo que su trascendencia queda más matizada), sino de los ángeles. Por otra parte, la venida del Mesías daniélico sobre las nubes del cielo no contradice su índole verdaderamente humana: tiene rostro de hombre y no de bestia.

Tampoco podemos olvidar que en las profecías anteriores a la de Daniel, junto a la condición ciertamente humana del Mesías, se le presenta con atributos que superan esa misma condición, como son los de «admirable consejero, Dios poderoso, príncipe de la paz, grande en su señorío sin fin (Is 9,5-6), reino de paz y justicia (Is 11,3-9)». Diríamos que los atributos trascendentes encuentran en el libro de Daniel y en la apocalíptica judía apócrifa una mayor acentuación [31].

III) El Hijo del hombre en la literatura judía apócrifa

La figura del «Hijo del hombre» o del «hombre» aparece en dos libros más que pertenecen a la apocalíptica judía apócrifa. Se trata del libro I de Enoc, anterior a la era cristiana, y del IV de Esdras, posterior a la misma. Ambos son de gran interés, porque, en la alusión al texto de Daniel, acentúan la trascendencia de este Mesías apocalíptico que es el Hijo del hombre.

[29] Ibid., 15.
[30] Ibid.
[31] J. CABA, o.c., 165.

1) El libro I de Enoc

El libro I de Enoc, escrito entre los años 167-164 a. llamado etiópico por habernos llegado en una traducc etióptica, es sumamente importante para el estudio de figura del «Hijo del hombre», particularmente en su pa segunda, conocida con el nombre de «Libro de las pa bolas» [32].

. Este libro I de Enoc fue también encontrado en Qu ram en 1952, y en este caso le faltaba la segunda part «Libro de las parábolas»; de ahí que J. T. Milik pens que dicha parte fue añadida en el siglo II d.C. por un deocristiano [33]. Sin embargo, esta hipótesis carece de f damento, pues en el «Libro de las parábolas» ni siqui se menciona que el Hijo del hombre sufriera la muerte. se alude a su resurrección gloriosa ni a su doble veni kenótica una y gloriosa otra, por lo que resulta inverosí que esta segunda parte fuera compuesta por un c tiano [34].

Veamos ahora algunas características del Hijo del ho bre, tal como aparece en el I de Enoc.

Del Hijo del hombre se anuncia su preexistencia, p está escondido en Dios antes de la creación del mun «Para esto fue elegido y estuvo escondido ante El (Dio antes de que el mundo fuera creado, y (estará) hasta eternidad ante El» (48,6) [35]. Aparece igual que el Hijo hombre daniélico, junto al Anciano: «Allí vi al que (ter una «cabeza de días», y su cabeza (era) blanca como lana; con él (estaba) otro, cuyo rostro tenía la aparien de un hombre» (46,1).

A la pregunta del visionario, el ángel responde que Hijo del hombre ejercerá la función de revelador de la j ticia y protector de los justos. «Es el Hijo del hombre

[32] Para el estudio del Hijo del hombre en I Enoc véase entre otros SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch;* J. COPPENS, *Le Fi l'homme...* 23-33; E. DHANIS, o.c., 16-27

[33] J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París 1957) 3

[34] Cf. E. DHANIS, o.c. 17. Véase también P. GRELOT, *L'eschatologie esséniens et le livre d'Henoch:* Rev. Qum. I (1958) 123; A. DUPONT-SOM *Les écrits esséniens découverts près de la mère Morte* (París 1959) 313.

[35] La traducción está tomada de: J. LEIPOLDT-W. GRUNDMANN *mundo del Nuevo Testamento* II (Madrid 1973) 20 ss.

que posee la justicia, en quien habita la justicia y el que revela todos los tesoros de aquello que está oculto, pues el Señor de los espíritus le ha elegido» (46,3).

Este Hijo del hombre expulsará a los reyes de sus tronos y de sus reinos (46,5) y «será un báculo para los justos y los santos, para que en él se apoyen y no caigan; será la luz de los pueblos y la esperanza de quienes están afligidos en su corazón» (48,4). Salvará a los justos (48,7) y será también juez escatológico: «Vosotros los reyes y los poderosos que habitabais en tierra firme, veréis a mi elegido sentarse sobre el trono de mi gloria y juzgar a Asasel, a todos sus compañeros y a todas sus huestes en el nombre del Señor de los espíritus» (55,4). «El Señor de los espíritus hizo sentarse a su elegido en el trono de su gloria, y juzgará todas las obras de los santos en lo alto del cielo y los sopesará con la balanza de sus acciones» (61,8). Finalmente, después del juicio, el Hijo del hombre será glorificado con los elegidos en el cielo (62,26-29).

Un último detalle sobre el «Libro de las parábolas». En los dos últimos capítulos de dicho libro (70-71) se identifica al Hijo del hombre con Enoc a la entrada de éste en el cielo. A propósito de este pasaje extraño, Sjöberg, que mantiene que estos dos capítulos son genuinos y no interpolados [36], piensa que no se trata de que Enoc, después de haber sido en la tierra el Hijo del hombre sin saberlo, lo supiera al subir el cielo, sino que experimenta una glorificación en virtud de la cual, al llegar al cielo, se acerca al Hijo del hombre y, con una metamorfosis total de sí mismo, se hace como él [37]. «Por consiguiente, afirma Caba, el Enoc terreno es distinto del Hijo del hombre descrito en el "Libro de las parábolas", aunque después, en la glorificación de Enoc se realice esa metamorfosis inimaginable» [38].

El autor del «Libro de las parábolas» presenta al Hijo del hombre como Mesías [39]. Ello se deduce del paralelismo que guarda con el Hijo del hombre daniélico en su acercamiento al Anciano. En I de Enoc, el Hijo del hombre tiene

[36] E. SJÖBERG, o.c., 154-159.166.
[37] Ibid., 168-169.
[38] J. CABA, o.c., 170.
[39] E. DHANIS, o.c., 22-25.

la apariencia de un hombre; en Daniel se trata asimismo de un «como hijo del hombre».

Otros rasgos mesiánicos los vemos si comparamos al Hijo del hombre de I de Enoc con profecías de Isaías sobre el Mesías. En Isaías, el Mesías aparece revestido del espíritu de Yahveh; (Is 42,1), es luz de las gentes (Is 42,6). El Hijo del hombre de I Enoc tiene precisamente estos rasgos (cf. 49,3; 48,4; 51,3).

La condición de preexistente del Hijo del hombre de I Enoc no obsta, por otro lado, a este carácter mesiánico, pues, aunque el Hijo del hombre tiene su origen en Dios, no deja de ser hombre en cierto sentido; de otro modo, no podría ser llamado Hijo del hombre. Su condición, sin embargo, es trascendente, por lo cual puede ser comparado con los ángeles. Se trata de un hombre de condición celeste que en alguna ocasión realizará una actividad terrena[40].

2) El Libro IV de Esdras

El Libro IV de Esdras es, sin duda, de origen judío y fue compuesto ciertamente después de la destrucción de Jerusalén al final del siglo I.

El «hombre» de este libro es un personaje muy alto, pero inferior al Hijo del hombre de I de Enoc.

Permanece escondido hasta el día en que sale del mar, cuya profundidad representa el misterio de su preexistencia (13,25.51-52). Viene sobre las nubes del cielo: «contempla y mira, ese hombre voló sobre las nubes del cielo» (13,3)[41]. Con su voz y el fuego que procede de su boca destruye al ejército de sus enemigos (13,11). Después congrega un ejército pacífico en torno a sí: «Luego, contemplé

[40] Cf. E. Dhanis, o.c., 25. Observa también Dhanis que, aunque en esta figura del Hijo del hombre se pueden apreciar características mesiánicas, la expresión Hijo del hombre, como tal, no es, en el libro I de Enoc, un título normal para designar al Mesías. Las veces en las que aparece la expresión Hijo del hombre dicha expresión va precedida del demostrativo «aquel» en clara referencia no a un título como tal, sino a la visión inicial en la que aparece un personaje con apariencia de hombre (46,1). Pero es la repetida aplicación de esta expresión al Mesías lo que la hace apta para convertirse en título mesiánico (E. Dhanis, o.c., 25-27).

[41] La traducción la hemos tomado de J. Leipoldt-W. Grundmann, o.c., 225 ss.

cómo descendía ese hombre de la montaña y llamaba hacia sí a otro ejército pacífico» (13,12) que es el Israel disperso. Así comienza la era mesiánica, la cual durará cuatrocientos años (7,28). Transcurrido este tiempo, morirán todos, incluido el Mesías. Por fin, habrá una resurrección final (7,32) y el «Altísimo aparecerá en el trono del juicio» (7,33).

Si comparamos a este «hombre» con el Hijo del hombre de I de Enoc, vemos que tiene un sentido mesiánico claro, aunque no presente la elevación del Hijo del hombre de I Enoc. Aunque es conservado por el Altísimo y aparece sobre las nubes del cielo, no está tan cercano a Dios como el Hijo del hombre de I Enoc. Su obra es más bien nacional, no se presenta como juez escatológico y muere al final de los tiempos, mientras que el Hijo del hombre de I Enoc es juez escatológico y su duración no conoce límite.

Resumiendo las características del Hijo del hombre en Daniel y en la apocalíptica apócrifa, observamos que se da una creciente tendencia a acumular notas trascendentes en torno a la figura del Hijo del hombre [42]. En Daniel la cercanía del Hijo del hombre al anciano y la venida sobre las nubes del cielo eran notas de trascendencia. En I Enoc el Hijo del hombre aparece como preexistente y juez escatológico. Asimismo, en IV de Esdras aparece también como preexistente y sobreviniendo en las nubes del cielo.

Finalmente, hemos de recordar que el uso de la expresión Hijo del hombre con sentido mesiánico aparece solamente en estos tres libros que hemos estudiado [43]. Por ello hay que decir que este título no era patrimonio de la expectación mesiánica del pueblo en general. Pertenecía, más bien, a ambientes apocalípticos.

IV) El Hijo del hombre en los evangelios

Examinamos ahora la aparición de título del Hijo del hombre en los evangelios. Por el momento, exponemos el

[42] Así lo observa Caba (o.c., 174).

[43] También aparece la expresión Hijo del hombre con sentido mesiánico en dichos rabínicos de los tres primeros siglos después de Cristo, pero son muy pocos. Cf. E. Dhanis. o.c., 35-39.

uso que se hace de este título a nivel literario, sin preguntarnos todavía si, históricamente hablando, nos consta que Jesús usase este título.

Lo primero que salta a la vista es la frecuencia con que aparece el título de Hijo del hombre en los evangelios, si lo comparamos con la literatura precedente. Ya hemos visto que sólo en los libros de Daniel, I de Enoc y IV de Esdras aparece este título con sentido mesiánico. Igualmente, este título es casi inexistente en los escritos del Nuevo Testamento, si prescindimos de los evangelios.

Otra evidencia que resulta del estudio de este título en los evangelios es que sólo aparece en boca de Jesús.

Veamos, pues, las características que presenta este título en los evangelios.

1) Contenido de la expresión «Hijo del hombre» en los evangelios

Las sentencias en las que aparece la expresión Hijo del hombre en boca de Jesús en los evangelios han sido tradicionalmente clasificadas en tres grupos [44]:

— En un primer grupo encontramos sentencias en las que el título de Hijo del hombre aparece como sujeto que posee poderes divinos como el de perdonar los pecados (Mc 10, y par.), ser dueño del sábado (Mc 2,27-28 y par.), salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10). En Juan encontramos el dar alimento necesario para la vida eterna (Jn 9,35).

También abarca esta primera clase aspectos de humillación como el no tener donde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58), comer y beber con los publicanos (Mt 11,19; Lc 7,34).

En los sinópticos encontramos esta primera forma de utilización del título del Hijo del hombre antes de la confesión de Pedro. En Juan ocupan también la primera parte de la vida pública de Jesús.

[44] Esta triple clasificación es muy frecuente. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des neuen Testaments* (Tübingen 1948-53) 31; E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) 234-236; A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man* (Philadelphia 1964) 26; E. DHANIS, *De testimonio Iesu circa se ipsum* (Romae 1968[6]) 96-99; J. CABA, o.c., 177-181.

— En un segundo grupo se encierran sentencias en las que se habla del Hijo del hombre que ha de morir y resucitar (Mc 8,31 y par.; 9,31 y par.; 10,33 y par.). Asimismo el *logion* de rescate: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida por muchos» (Mc 10,45; Mt 20,28). Véase también Mt 12,40; Jn 3,14-15; 8,28; 12,23-34; 13,31.

En Juan estos textos hablan, al mismo tiempo que de sufrimiento, de glorificación. En Juan la exaltación gloriosa de Jesús aparece en el momento mismo de la elevación en cruz. La «hora» en el evangelio de Juan es el momento de la pasión y glorificación del Hijo del hombre.

En los sinópticos estos pasajes se encuentran después de la confesión de Pedro, excepto Mt 12,40, cuyo paralelo en Lc 11,30 aparece después de la confesión.

— En último término se reúnen aquellos textos que presentan al Hijo del hombre en su venida gloriosa (Mt 14,31; 17,9.23) con poder (Mt 13,41; 16,27; 18,28; Mc 8,38; Lc 12,8) en el día de la glorificación (Lc 17,22; Jn 1,51; 3,13; 6,62; 12,23.34; 13,31).

En los sinópticos estos textos aparecen también a partir de la confesión de Pedro (excepto Mt 10,23; 13,31). Son éstos los textos que reflejan casi al pie de la letra el sentido del Mesías escatológico de la apocalíptica de Daniel.

Expuesta ya esta clasificación ya clásica de los textos evangélicos sobre el Hijo del hombre, es preciso recordar con todo que esta división no puede ser acentuada con exceso. Como recuerda Galot [45], los poderes atribuidos al Hijo del hombre en el primer grupo (poder de perdonar los pecados, poder sobre el sábado, etc.), aparecen en un contexto de hostilidad hacia Jesús y, asimismo, la pasión se perfila ya en los textos del primer grupo donde se habla de humillación. En las sentencias sobre la pasión del segundo grupo, se alude también a la glorificación, al mencionar la resurrección. Esto aparece aún más claro en Juan, el cual presenta los momentos de sufrimiento como momentos de glorificación. Pueden señalarse aún más conexiones entre los diferentes grupos [46]. Baste decir que precisamente cuando Jesús va a ser condenado a muerte es

[45] J. GALOT, *La conciencia de Jesús* (Bilbao 1973) 17 ss.
[46] Ibid., 18-19.

cuando anuncia la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo (Mt 26,64; Lc 22,69) y que cuando pregunta: «¿quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16,13) lo hace anunciando inmediatamente que este Hijo del hombre tiene que sufrir. Todo esto nos previene contra la tentación de establecer una rígida separación entre los diferentes grupos; separación que muchas veces no es sino consecuencia de prejuicios contra algunos de ellos en particular.

2) COMPARACIÓN CON LA APOCALÍPTICA

Es provechoso sin duda establecer una comparación entre las características del Hijo del hombre en los evangelios y en la apocalíptica judía [47]. De esta forma, se detecta con claridad la continuidad y, al mismo tiempo, la originalidad del Hijo del hombre evangélico con respecto a la apocalíptica judía.

Un primer elemento común entre la apocalíptica judía y los evangelios es la nota de preexistencia que ambos atribuyen al Hijo del hombre. En Daniel el Hijo del hombre no proviene del mar como las bestias, sino que llega del cielo a la tierra, al lugar donde son juzgadas las bestias. La preexistencia del Hijo del hombre es todavía más afirmada en la apocalíptica apócrifa. Por su parte, el Hijo del hombre de los evangelios aparece también como preexistente. Se alude a una «venida» del Hijo del hombre que implica su preexistencia [48]. En efecto, la venida del Hijo del hombre no aparece sólo en un contexto profético como la venida de Juan Bautista, es decir, como una venida profetizada en el Antiguo Testamento, sino como una verdadera procedencia del cielo.

Ya el modo como Jesús utiliza la expresión «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10) insinúa un movimiento, una salida, confirmada claramente con expresiones como «pues para esto he salido» (Mc 1,38), «pues para eso he sido enviado» (Lc 4,43). La expresion «venir al mundo» abunda en el mismo sentido: «Salí del Padre y he venido al mundo.

[47] Cf. J. CABA, o.c., 181-183.
[48] J. GALOT, o.c., 46 ss.

Ahora dejo el mundo y voy al Padre» (Lc 16,28; 12,46; 18,37). Pero, incluso, podemos ver que Jesús dice expresamente que el Hijo del hombre procede del cielo y a él retorna: «El Hijo del hombre es el que ha bajado del cielo» (Jn 3,13) y asimismo: «¿Y cuando viereis al Hijo del hombre subir a donde estaba antes?» (Jn 6,62).

Otro elemento común a la apocalíptica judía y a los evangelios es la nota de poder. En Daniel al Hijo del hombre se le concede el señorío, la gloria y el imperio; en los evangelios, el Hijo del hombre tiene prerrogativas que los judíos tenían como exclusivas de Dios: perdonar los pecados, poder sobre el sábado, etc. Son expresiones del primer grupo.

El aspecto de gloria también es común. En Daniel se expresa con la venida sobre las nubes del cielo y la cercanía al Anciano de días. En I de Enoc y IV de Esdras aparecen también notas semejantes. En los evangelios la gloria aparece en las expresiones del tercer grupo. Recordemos la respuesta de Jesús al Sanedrín: «veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mt 26,64 y par.). Este es el momento en que Jesús aporta una nota decisiva sobre su autodesignación como Hijo del hombre. Viene así a decir a Caifás que el oráculo profético de Daniel se cumple en él. Cuando Caifás lo oye, dice: «Ha blasfemado» (Mc 14,63-64 y par.).

A este propósito es conveniente recordar que el Talmud y el Midrash distinguen tres clases de blasfemia: cuando se maldice a Dios, cuando se comete idolatría, cuando se dicen palabras injuriosas a la majestad divina [49]. Este último es el caso de Jesús. En otros pasajes se acusa también a Jesús de blasfemo por arrogarse la potestad de perdonar los pecados (Mc 2,7 y par.) y porque, siendo hombre, se tiene igual a Dios (Jn 10,36).

Con esto, queremos decir que, cuando Jesús se aplica el texto de Daniel, se está otorgando una condición divina. Aquí su mesianismo supera la expectación judía.

Pero hay también diferencias entre la apocalíptica judía y los evangelios [50]. Según Daniel y la literatura apocalíp-

[49] H. STRACK, H. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (München 1922) 1008-1019.
[50] J. CABA, o.c., 182-183.

tica extrabíblica, el Hijo del hombre ejercerá su poder en un futuro escatológico; en los evangelios, junto a la afirmación de este poder en su tiempo escatológico (Lc 12,8; Mc 8,38; Lc 9,26; Mt 16,27; 13,41; 25,31), se habla de un poder ya presente en el Hijo del hombre (Mc 2,10; Mt 8,6; Lc 5,24). Igualmente, la gloria de Hijo del hombre se da ya desde el tiempo presente (Mt 16,27-28), desde ahora (Lc 22,69); gloria que se manifiesta incluso en la pasión (Mt 26,64; Lc 22,69; Jn 12,23; 13,34).

Con todo, la gran diferencia consiste en que el Hijo del hombre de los evangelios tiene que sufrir y padecer, con clara alusión a los cánticos del Siervo de Isaías (Is 42,1-9; 44,1-6; 50,4-11; 52,13 y sobre todo 53,12). Sólo en un pasaje se cita literalmente a Isaías: «Ha sido contado entre los malhechores» (Lc 22,37; Is 53,12), pero, aparte de esta cita expresa, son muchas las alusiones al Siervo de Yahveh: «¿cómo está escrito que el Hijo del hombre sufrirá mucho y será repudiado?» (Mc 9,12; Mt 17,12) en clara alusión a Is 53,3: «Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante el que se oculta el rostro». En otra ocasión Jesús dice que tiene que padecer como está escrito (Mc 14,21; Mt 26,24; Lc 12,22; Lc 18,31-32) o que el Hijo del hombre tiene que padecer (Mc 8,31; Mt 16,21; Lc 9,22; Mt 17,22-23; Lc 9,44). Es el Hijo del hombre que ha venido a servir y dar la vida en rescate de muchos (Mc 10,45; Mt 20,28), cuya sangre es derramada por muchos (Mc 14,24). Esta expresión de «por muchos» (*rabbîm,* sinécdoque de «por todos») la encontramos también en Isaías, como es el caso de Is 53,10-11: «se da a sí mismo en expiación... y por sus desdichas justificará mi siervo a muchos».

3) SIGNIFICADO MESIÁNICO O GENÉRICO DE LA EXPRESIÓN «HIJO DEL HOMBRE»

Acabamos de ver cómo el Hijo del hombre de los evangelios continúa la figura de la apocalíptica judía, al tiempo que le concede características singulares.

Pero el problema que algunos han planteado es saber si la expresión Hijo del hombre, tal como aparece en labios de Jesús, tiene siempre un contenido mesiánico o una significación genérica como paráfrasis del yo. Ya dijimos al

principio que la expresión *bar nāšâ* podría tener, bajo el sentido genérico de «un hombre», «uno», el significado de «yo», aunque, como también dijimos, dicho significado debía de ser más bien raro y tendría una connotación de solemnidad.

A nivel literario, se impone determinar cuál es el sentido, mesiánico o no, de la expresión Hijo del hombre en labios de Jesús.

Ya Bultmann, que admitía como históricos los dichos del primer grupo, decía que tales dichos tendrían una significación puramente genérica y que la comunidad primitiva los habría entendido en sentido mesiánico [51]. Por su parte, Colpe [52] y Jeremias [53] interpretan en sentido genérico algunos textos pertenecientes, sobre todo, al primer grupo. La verdad es que no comprendemos cómo unos textos han de ser interpretados en sentido genérico y otros, en sentido mesiánico.

En esta cuestión se olvida frecuentemente un texto de una trascendencia fundamental, por el cual podemos saber que los contemporáneos de Jesús entienden su expresión «Hijo del hombre» en sentido mesiánico: «Nosotros sabemos por la ley que el Cristo permanece para siempre, ¿cómo dices tú que es preciso que el Hijo del hombre sea levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre?» (Jn 12,34).

Es claro que los judíos no habrían hecho esta pregunta si hubiesen entendido que Jesús, con la expresión de Hijo del hombre, sólo quería decir «yo». Además, el contexto es mesiánico, se habla de la función del Cristo y, en ese mismo contexto, los judíos ponen la cuestión del Hijo del hombre.

Pero examinemos algunas interpretaciones que Jeremias da de textos concretos:

— Jeremias lee Mt 11,18-19 de la siguente manera: «Porque vino Juan que no comía ni bebía, y dicen: demonio tiene. Vino alguien (yo) que come y bebe, y dicen: ahí tenéis un hombre comedor y borracho». El significado aquí sería el de *bar nāšâ* en sentido genérico y estaría justificado,

[51] R. BULTMANN, *Theologie des neuen* 31.

[52] E. COLPE, *O ouios tou anthrópou:* TWNT VIII, 433-435.

[53] J. JEREMIAS, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien:* Zeit. Neut. Viss. 58 (1967) 159-172; ID., *Teología del Nuevo...*, 303-304.

según Jeremias, porque los judíos dicen: «ahí tenéis un hombre comedor y bebedor» [34].

A decir verdad, esta interpretación no convence, porque con ella se destruye toda la fuerza del paralelismo antitético de la frase en el sentido literario. El que alguien coma o beba es algo natural que no puede sorprender. La fuerza de la antítesis de la frase a nivel literario está en que, mientras que un personaje profético (Juan) es austero, otro personaje profético (el Hijo del hombre) come y bebe con los pecadores. Precisamente los fariseos han descubierto en Jesús el estilo de los grandes profetas y le echan en cara su trato con los pecadores. En otra ocasión responde Jesús en este contexto: «El Hijo del hombre ha venido a salvar lo que estaba perdido» (Mt 18,11; Lc 19,10), por ello come y bebe con los pecadores.

Se podría pensar que Jesús, aun diciendo «alguien», se refiere realmente a sí mismo y que, por lo tanto, la frase seguiría teniendo sentido. Pero esto, que no destruiría ciertamente el sentido real de la frase, es algo que destruiría su estructura literaria. Es como si del *logion* de Jesús «los primeros serán los últimos y los últimos los primeros» lo leyésemos así: «los primeros serán los últimos y los fieles, los primeros». No se ha destruido el sentido real, pero sí la estructura literaria de la antítesis.

Por otra parte, no es de extrañar que los judíos digan: «he ahí un hombre comedor y bebedor», porque, aunque digan esto, no se escandalizan de que un hombre coma y beba, sino de que ese personaje profético sea un hombre comedor y bebedor.

Finalmente, en apoyo de la lectura Hijo del hombre y no de un hombre (alguien), está el hecho de que el Hijo del hombre suele ser sujeto de verbos como *vino,* o *ha venido* (Mt 18,11; 20,28; Mc 10,45; Lc 19,10; Jn 3,13).

— El pasaje de Mc 2,10 y par. relativo al poder del Hijo del hombre de perdonar los pecados es interpretado también por Jeremias en sentido genérico. A la pregunta de los fariseos: ¿Quién puede perdonar los pecados, sino sólo Dios? (Mc 2,7), Jesús respondería: «pues para que se-

[34] J. JEREMIAS, *Die älteste...*, 170; *Teología...*, 304.

páis que un hombre (yo) tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados...» [55]

Pues bien, a esta lectura de Jeremias le vemos los siguientes reparos: para contraponer la acción perdonante de Dios a la acción perdonante de un hombre no es necesario añadir «sobre la tierra», pues resultaría superfluo. Se entiende que un hombre perdona sobre la tierra. Sin embargo la mención «sobre la tierra» hace pensar en la *venida del Hijo del hombre sobre la tierra* con el fin de salvar lo perdido. Estaría, por tanto, en línea con los otros textos del Hijo del hombre como Mt 20,28; Lc 11; Lc 19,10 en los que se habla de la venida del Hijo del hombre para salvar lo perdido o con Jn 3,13, donde se dice que el Hijo del hombre ha bajado del cielo. Por otro lado, como recuerda Gnilka [56], la *'exousía,* como tal, indica de entrada y enérgicamente el sentido del Hijo del hombre como título.

Además, que Mateo diga que los judíos bendecían a Dios porque había dado tal poder «a los hombres» no justifica la interpretación de Jeremias, pues en Lucas y Mateo leemos simplemente: «Jamás vimos cosa parecida» (Mt 2,12; Lc 5,26), por lo que probablemente hay quc pensar que Mateo se refiere a los ministros de la Iglesia que han recibido dicho poder de Cristo [57].

— Igualmente, la interpretación de Mc 2,28 y par.: «el hombre (y no el Hijo del hombre) es dueño del sábado» estaría favorecida, según Jeremias, por el versículo anterior que dice: «el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado» [58].

A esta interpretación habría que responder que el que Jesús rechace el rigorismo farisaico sobre el sábado, con el fin de humanizarlo, no significa que se coloque al hombre en general como dueño del sábado, de la misma manera que no cabe que el hombre en general sea dueño de la ley. Sólo Jesús se atreve a perfeccionar la ley y nunca dice que el hombre sea dueño de la ley. Estamos de nuevo en presencia de la *'exousía* a la que hacía referencia Gnilka.

[55] J. JEREMIAS, *Teología del nuevo...*, 304.
[56] P. GNILKA, *Das Elend von dem Menschensohn* (MK 2,1-2) en: *Jesus und der Menschensohn* (cf. nota 1) 205-206.
[57] Véase nota Biblia de Jesuralén, Mt 9,8.
[58] J. JEREMIAS, *Teología...* 304.

Además, en este caso se hablaría del hombre en general, no de un hombre como perífrasis del yo.

— De forma análoga habría que pensar de la interpretación que propone Jeremias de Mt 8,20; Lc 9,58: «Las zorras tienen guaridas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza». Jeremias ve el contraste entre las fieras, que tienen guarida, y un hombre (yo), que carece de ella [59]. El contraste, en cambio, está más acentuado cuando la comparación se establece entre las fieras y el Hijo del hombre, tanto más si tenemos en cuenta que Jesús dice en otro pasaje que este Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida (Mt 20,28).

A decir verdad, sólo el *logion* relativo al pecado contra el Hijo del hombre (Mt 12,32; Lc 12,10) podría proceder de un sentido genérico [60], ya que en la tradición de Marcos (Mc 3,28) se dice que, a excepción de la blasfemia contra el Espíritu Santo, todo se les perdonará «a los hijos de los hombres»; pero, como se ve, aquí estamos en un caso de reelaboración redaccional del pasaje de Marcos por parte de Mateo y Lucas.

A propósito de esto, Díez Macho, conocedor de las costumbres rabínicas y que admite el uso de la expresión *hāhû gabrā* como perífrasis del yo, ha escrito lo siguiente: «Que en el uso del rabinismo tal sintagma signifique «yo» en la hipótesis de Vermes no excluye que al mismo tiempo, en la literatura apocalíptica, de la que deriva tal sintagma, y en los evangelios, que de ella lo han derivado, no signifique además un título» [61].

4) ¿EL HIJO DEL HOMBRE, PERSONAJE DISTINTO DE JESÚS?

Queda todavía por ver si Jesús, cuando habla del Hijo del hombre que vendrá en gloria, se refiere a otro personaje distinto de él, como pretendieron, entre otros, Bult-

[59] Ibid.
[60] Ibid, 303-304.
[61] A. DÍEZ MACHO, *La cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera:* Script. Theol. 14 (1982) 189.

mann [62], Tödt [63], Hahn [64] y Higgings [65]. A esta distinción darían pie, según estos autores, textos en los que Cristo parecería distinguir entre él y una tercera persona como: «Yo os digo: el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios» (Lc 12,8) y, asimismo: «porque quien se avergüence de mí y de mis palabras... también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su padre con los santos ángeles» (Mc 8,38; Lc 9,16). Más tarde, la comunidad primitiva habría identificado a Jesús con el Hijo del hombre.

En primer lugar, es preciso recordar que no es el único caso en que Jesús se refiera a sí mismo en tercera persona. En Mc 2,19 vemos que el esposo (la tercera persona) es el mismo Jesús que habla: «les dijo Jesús: ¿Acaso pueden ayunar los hijos de la casa nupcial en tanto que el esposo está con ellos? Mientras tienen al esposo consigo, no pueden ayunar». También en Jn 3,16 habla Jesús refiriéndose a sí mismo en tercera persona: «Porque así ama Dios al mundo, que entregó a su hijo unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna...». En Mc 13,32 encontramos: «Por lo que respecta a aquel día y aquella hora nadie lo conoce, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino el Padre». Finalmente, en la parábola de los viñadores Jesús alude a sí en tercera persona: «Todavía tenía a un hijo querido, a quien envió en último lugar a los viñadores, diciendo: Respetarán a mi Hijo; mas aquellos viñadores se dijeron: Este es el heredero, venid y matémosle...» (Mc 12,6).

Pero, aparte de esto, tenemos la clara constatación de que Jesús nunca se presenta como precursor de nadie. Con él llega el reino definitivo. A este respecto dice Jeremias: «aun prescindiendo por completo de la falta de fundamento (de la citada teoría) en las fuentes, es completamente imposible que Jesús haya considerado al «Hijo del hombre» como una figura futura de salvación que fuese

[62] R. BULTMANN, *Theologie des neuen...* 31.
[63] H. E. TODT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1963²) 50 ss.
[64] F. HANN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen 1964²) 13-53.
[65] A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man* (London 1964).

distinta de él. Porque entonces habría que suponer que Jesús se había considerado a sí mismo como figura precursora, como profeta del Hijo del hombre. Y en este caso serían absurdas palabras como Mt 11,5ss; lejos de eso, a la pregunta de si era el que había de venir, Jesús tenía que haber respondido: «No, yo no soy ése. Yo no soy más que su precursor y su profeta». Para decirlo con otras palabras, el hecho de que Jesús pretendiera ser el que diera cumplimiento excluye el que, además de él, venga algún otro» [66].

En una palabra, es el testimonio de lo que denominamos «cristología implícita» lo que excluye la interpretación mencionada. En este sentido ha dicho Kümmel: «Jesús, pues, no se ha limitado a indicar que la presencia de su palabra y de su acción son la irrupción del futuro escatológico en la actualidad, sino que ha proclamado como decisiva para la salvación o la condenación la relación con su persona...» [67]

Lo que Jesús indica en los textos arriba mencionados no es, pues, la distinción de dos figuras, sino de dos situaciones: una terrena, en la que se puede confesar o negar a Jesús y otra celeste, en la que tiene lugar el juicio llevado por él mismo.

5) EL HIJO DEL HOMBRE Y EL REINO

Existe una objeción que proviene de los escritos de H.B. Sharman [68] y H. A. Guy [69] y que ha presentado sobre todo P. Vielhauer [70] y que tiene que ver con el nivel literario que examinamos ahora. La objeción consiste en que la mera yuxtaposición de pasajes sobre el reino y pasajes so-

[66] J. JEREMIAS, o.c., 320.

[67] W. G. KÜMMEL, *Das Verhalten Iesu gegenüber und das Welhalten des Menschensohnes*, en *Jesus under Menschensohn* (cf. nota 1) 221.

[68] B. B. SHARMAN, *Son of Man and Kingdom of God* (New York 1944²) 84 ss.

[69] H. A. GUY, *The New Testament Doctrine of the Last Things* (London 1948) 81 ss.

[70] P. VIELHAUER, *Gotesreich und Menschensohn in der Verkündigung Iesu*, Festschrift für G. Dehm (Neukirchen 1975) 51 + 74; ID., *Iesus und der Menschensohn. Zur diskussion mit H. E. Tödt und E. Scheweizer:* Zeit. Theol. Kirch. 606 (1963) 133-177. Véase también H. CONZELMANN, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition:* Zeit. Theol. Kirch 54 (1957) 281-283 y H. H. TEEPLE, *The Origin of the Son of Man Christology:* Journ. Bibl. Lit. 84 (1965) 213-250.

bre el Hijo del hombre en textos como Mc 8,38 y 9,1; Lc 17,22; Mt 13,37 y 13,43 probaría que el tema del reino proviene de Jesús, mientras que el tema del Hijo del hombre proviene de la comunidad. Jeremias ha respondido a esta objeción, diciendo que semejante yuxtaposición se debe al hecho de que, mientras que Jesús habla públicamente del tema del reino, del Hijo del hombre habla (a partir de la confesión de Pedro) sólo con sus discípulos, hasta el momento en que públicamente se presenta como tal ante Caifás [71].

Por lo que se refiere a Lc 17,21 y 17,22, encaja perfectamente la explicación de Jeremias: mientras que Jesús en el primer versículo habla del reino refiriéndose a los fariseos, en el segundo habla del Hijo del hombre dirigiéndose a los discípulos.

Asimismo, la yuxtaposición mencionada no aparece en el texto de Mt 13,37 y Mt 13,42. En esta parábola, que es la de la cizaña, aparecen dos situaciones: una primera en la que el Hijo del hombre es el sembrador de la buena semilla, que son los hijos del reino (Mt 13,37), y otra segunda, en la que el Hijo del hombre envía a sus ángeles para el juicio de su reino (Mt 13,43). En ambos casos se trata de una acción del Hijo del hombre sobre el reino. No son, pues, dos temas yuxtapuestos.

Finalmente, cabe observar que, mientras Mc 9,1 dice que hay algunos de los presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir el reino de Dios, el paralelo de Mt 16,8 dice que hay algunos de los presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir al Hijo del hombre. Dado que el contexto es escatológico y relativo a la venida del Hijo del Hombre, cabe pensar que el texto de Mateo responde mejor al original y que la yuxtaposición de textos que vemos en Mc 8,38 y 9,1 se debe más bien a la labor redaccional de Marcos.

6) HIJO DEL HOMBRE O YO A NIVEL REDACCIONAL

Aparte de la cuestión del Hijo del hombre como perífrasis del yo que ya hemos examinado, está la cuestión de si en los evangelios se da la tendencia por parte de los re-

[71] Cf. J. JEREMIAS, o.c. 310-311.

dactores a sustituir el yo inicial de Jesús por el título del Hijo del hombre.

Hay casos en los que nos encontramos con sentencias que nos son transmitidas de dos formas: precedidas por el sujeto Hijo del hombre y precedidas por el pronombre «yo». Así, por ejemplo, mientras Lucas dice «por causa del Hijo del hombre» (Lc 6,22), Mateo dice «por mi causa» (Mt 5,11). Asimismo, según Mateo, Jesús dice: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16,13), mientras que en Lucas y Marcos leemos: «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Mc 8,27; Lc 9,18). Asimismo Mateo dice «el» (Mt 16,21), donde Marcos y Lucas dicen «el Hijo del hombre» (Mc 8,31; Lc 9,22). En estos casos se trataría de una sustitución redaccional, ejecutada por los evangelistas, de un yo primitivo en favor de la expresión Hijo del hombre [72].

Efectivamente, se dan casos en los que el original pudo ser un «yo» y los evangelistas han colocado el Hijo del hombre. De todos modos, como reconoce el mismo Bousset, estos casos son pocos y por ello el fenómeno carece de importancia [73]. No podemos pensar que los evangelistas tengan una marcada tendencia a poner «el Hijo del hombre» en lugar del «yo», cuando el mostrar que Jesús es el Hijo del hombre no entra en la intención programática de ningún evangelista. Marcos tiende a presentar a Jesús como Cristo e Hijo de Dios (Mc 1,1). La primera parte de su evangelio termina con la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29) y la segunda, con la confesión del centurión: «Verdaderamente éste era el Hijo de Dios» (Mc 15,39). Por su parte, Mateo mantiene la predilección por los títulos de Cristo, Hijo de Dios e Hijo de David. Lucas prefiere la presentación de Jesús como Rey, Salvador, Señor y Profeta [74]. Juan finalmente quiere presentar a Jesús como Cristo e Hijo de Dios (Jn 20,30). El Hijo del hombre no es un título primordial y programático de los redactores de los evangelios.

Pero veamos algunos casos en los que, según Jeremias, el yo sería la expresión primitiva.

[72] Ibid., 304-305.
[73] W. Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen 1921²) 8.
[74] J. Caba, o.c., 55-79.

— Mt 26,2 dice: «Sabéis que de aquí a dos días se celebra la Pascua, y el Hijo del hombre va a ser entregado para ser crucificado». Sin embargo, Mc 14,1 no dice nada del Hijo del hombre, solamente dice: «Faltaban dos días para la Pascua y los Acimos». Lo mismo dice Lc 22,1-2. En este caso, Mateo, a partir de un dato cronológico de Marcos, habría añadido que el Hijo del hombre va ser crucificado [75]. Esto es cierto, pero aquí se trata de una interpolación de Mateo y no propiamente de una sustitución del «yo» por el Hijo del hombre. Lo mismo habría que decir del caso de la señal de Jonás (Mt 12,39-40; Lc 11,19-30; Mc 8,12) [76].

Respecto al *logion* de Lc 19,10: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido», señala Jeremias [77] que en Mt 15,24 falta el Hijo del hombre: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Esta restricción a la casa de Israel revela, por el argumento de discontinuidad, su carácter más primitivo que Lc 19,10. Con todo, hay que preguntarse si este último texto es el verdadero paralelo de Lc 19,10. De todos modos, se puede aceptar que haya casos de sustitución del «yo» por el Hijo del hombre, aun cuando, como dijimos, el fenómeno no reviste mayor importancia.

En aras de ver el problema en sus justas dimensiones, es preciso aludir a un problema ulterior. Se suele decir que no hay un solo caso en que encontremos la situación de sustitución del Hijo del hombre por el «yo» [78]. Pues bien, este caso existe.

Mt 10,32-33 dice: «A todo aquel que se declare por mí delante de los hombres, yo también me declararé por él delante de mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, yo lo negaré también ante mi Padre que está en los cielos». El caso es que en los paralelos Lc 9,26; 12,8-9; Mc 8,38 aparece como sujeto no el «yo», sino el Hijo del hombre. Hay, pues, clara ventaja para el Hijo del hombre. Además, el contexto es claramente escatológico, por lo que encaja mejor la expresión

[75] J. JEREMIAS, *Die älteste...*, 167; *Teología del Nuevo ...*, 305, nota 29.
[76] J. JEREMIAS, *Die älteste...*, 167-168; *Teología del Nuevo...*, 305, nota 30.
[77] J. JEREMIAS, *Die älteste...*, 167; *Teología del Nuevo...*, 305, nota 28.
[78] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo...*, 305.

Hijo del hombre. Lo mismo habría que decir de Mc 9,1 respecto de Mt 16, 28.

A. J. B. Higgins piensa por su parte que de los dos textos de la Quelle Lc 12,8-9 y Mt 10,32,33, el original es el de Lucas y que, debido a la doble estructura de su contenido (el v.8 tiene como sujeto de una oración activa a Hijo del hombre y el v. 9 presenta el pasivo divino) y a las dificultades que de ello derivan, Mt 10,30-32 ha simplificado la situación, introduciendo en ambos casos el yo como sujeto [79]. Por su parte, F. H. Borsch ha mostrado que, en las tradiciones paralelas con «yo» e Hijo del hombre, es de preferir la del Hijo del hombre como genuina. En concreto, la analogía con Mc 8,38 nos hace presumir que Lc 12,8-9 es la genuina [80]. También W. G. Kümmel ha señalado contra Jeremias que, si la tendencia ha consistido en sustituir al Hijo del hombre por el «yo», ¿a qué viene el crear sentencias con una yuxtaposición inusitada y chocante como es la del «yo» y la del Hijo del hombre en pasajes como Mc 8,38 y Lc 12,8? [81]

Como colofón de esta cuestión tengamos en cuenta una reflexión de Galot y es que es mucho más simple sustituir al Hijo del hombre por el «yo» que al revés [82]. No olvidemos que el título de Hijo del hombre tiende a desaparecer en la comunidad primitiva y, como hemos visto, no entra en la intención programática de ningún evangelista. En este sentido, se pregunta el P. Galot si la sustitución de Hijo del hombre por el «yo» no se ha ampliado a otros casos en los que se dice «he venido» (Lc 22,49; Mt 5,17 10,34; Jn 10,10) y que bien pudieran ser abreviación de la afirmación «El Hijo del hombre ha venido» [83]. En los pasajes donde se ha conservado la estructura semítica originaria, se ha mantenido más fácilmente como sujeto la expresión Hijo del hombre, como ocurre en Mt 20,28; Mc

[79] A. H. B. HIGGINS, *«Menschensohn» oder «ich» in Q:Lk 12,5-9/Mt 10,32 22?* en: *Jesus und der Menschensohn* (cf. nota 1), 122-123.

[80] F. H. BORSCH, *The christian and the gnostic Son of Man* (London 1970)

[81] W. G. KÜMMEL, o.c., 215.

[82] F. GALOT, *La conciencia...*, 21-22.

[83] Ibid., 22-23.

[84] Este *logion*, a juicio de Feuillet, reproduce por sus frecuentes semitismos las palabras de Jesús. A. FEUILLET, *Le logion sur la rançon:* Rev Scien. Phil. Theol. 51 (1967) 368-379.

10,45: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos»[84].

En conclusión, podemos decir que el título del Hijo del hombre con significado mesiánico aparece constantemente en boca de Jesús en una gama muy diversa de situaciones a pesar de que en algunos casos se deba a la labor redaccional de los evangelistas.

V) Aplicación de los criterios de historicidad

Hasta ahora hemos visto el título del Hijo del hombre en los evangelios a nivel literario. Sabemos lo que significa y el contenido que tiene. Queda todavía por ver si dicho título corresponde, históricamente hablando, al mismo Jesús o, por el contrario, ha sido invención de la comunidad primitiva. No son pocos los que así han pensado[85]. Con el fin de dilucidar la cuestión, aplicamos los criterios de historicidad.

1) Criterio de múltiple fuente

El criterio de múltiple fuente garantiza totalmente el uso del título de Hijo del hombre por parte de Jesús. Aparece 14 veces en Marcos, 30 en Mateo, 25 en Lucas, 13 en Juan. Pero veamos la distribución por fuentes, que es donde reside la fuerza del argumento.

Si atendemos a las fuentes[86], encontramos la siguiente distribución: 14 veces en la triple tradición, 10 veces en la Quelle, 7 en textos exclusivos de Mateo y 7 en textos propios de Lucas. En Juan, como hemos dicho ya, 13 veces.

Viendo ahora la distribución de los tres grupos en que aparece el Hijo del hombre, vemos que los del primer grupo aparecen en todas las fuentes: Mc 2,10 y par.; Mc 2,27 y 28 son de la triple tradición. Mc 5,11 y par.; 11,19 y par., 8,20 y par.; 12,32 y par. son de la Quelle. Las expresiones del segundo grupo aparecen en todas las fuentes menos en la Quelle, tal vez porque, como afirma Higgings,

[85] Por ejemplo P. VIELHAUER, o.c., 51-59; H. CONZELMANN, o.c., 281-283; H. M. TEEPLE, o.c., 213-250.
[86] Véase J. JEREMIAS, o.c., 302.

esta fuente no contenía el relato de la pasión [87]. Los del tercer grupo aparecen en todas las fuentes: Mc 13,26 y par.; Mc 14,62 y par., son de la Triple Tradición. Mt 12,40 y par.; 10,32 y par.; 24,44 y par. 24,27 y par.; 24,37 y par. son de la Quelle. Juan tiene como propios 8,28; 12,33; 12,32.

Esta frecuencia tan abundante y diversificada del título del Hijo del hombre en los evangelios le permite decir a Dhanis que «supone una notable garantía de autenticidad histórica no sólo sobre el uso de la expresión Hijo del hombre por parte de Jesús, sino sobre el uso de los tres grupos» [88].

2) Criterio de discontinuidad

Veamos ahora la aplicación del criterio de discontinuidad.

En primer lugar, el título del Hijo del hombre está presente en los evangelios y de forma abundante, mientras que prácticamente no aparece en el resto del Nuevo Testamento. Es un hecho que la primitiva comunidad cristiana tiende a abandonar el título del Hijo del hombre. La cristología primitiva se encuentra en los 11 primeros capítulos del libro de los Hechos, particularmente en los sermones kerigmáticos, en las cartas de Santiago, en la carta de Pablo y en los himnos primitivos recogidos por S. Pablo.

Pues bien, en todos estos textos a Jesús se le llama el Cristo, Señor, Hijo de Dios, Justo, Príncipe de la paz, pero nunca se le denomina Hijo del hombre. La razón de ello, observa Jeremias [89], podría ser el prevenir que la comunidad griega entendiera erróneamente el título como expresión de origen.

Hay, sobre todo, en Pablo ocasiones en las que el título de Hijo del hombre debería aparecer. Cuando Pablo compara a Adan con Cristo (Rom 5,12-21; 1 Cor 15;21ss.45-46) era la ocasión de hacerlo. Se habla de «un hombre» (Adán) y de «un hombre» (Cristo), del «hombre» (Adan) y del «hombre» (Cristo), del «primer hombre» y del «se-

[87] J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (Philadelphia 1964) 132-133.
[88] E. Dhanis, *De testimonio...*, 105.
[89] J. Jeremias o.c., 308.

gundo hombre». Era la ocasión de presentar a Cristo como Hijo del hombre. No se hace así.

La expresión del Hijo del hombre sólo excepcionalmente aparece en otros pasajes del Nuevo Testamento que no sean los evangelios. Así en Act 7,56 Esteban exclama: «He aquí que contemplo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios». Esteban, en el momento de su muerte, calca precisamente sus palabras de lo que Jesús había dicho ante el Sanedrín. Una sola diferencia: Jesús había dicho «veréis», mientras que Esteban dice que «está», aludiendo a la resurrección de Jesús [90].

También en el Apocalipsis (1,13;14,14) aparece como «un Hijo de hombre». Se trata de un texto apocalíptico y en clara continuidad con Dan 7,13, si bien al Hijo del hombre se le atribuyen los rasgos propios del Anciano. De este como Hijo del hombre se dice que su cabeza y sus cabellos son blancos (Ap 1,14). Sin embargo, no aparecen aquí las notas específicas del Hijo del hombre evangélico. Como dice Galot, «el Apocalipsis nos ofrece el ejemplo de una simple y pura aplicación de la visión profética (de Daniel) sin cambiar su contenido, y queda, desde esta perspectiva, más acá de los evangelios. Leyendo el texto del vidente de Patmos, entendemos mejor la originalidad de Jesús, que ha dato al título de Hijo del hombre un sentido nuevo» [91].

Así pues, en Act 7,56 y en Ap 1,13; 14,14, tenemos dos excepciones a la regla antes enunciada; pero se trata de dos excepciones que confirman dicha regla. Es un hecho inequívoco que la Iglesia primitiva se inclinó por la no utilización del título Hijo del hombre. La liturgia y la predicación no usaron dicho título. Los títulos de Cristo y Señor eran mucho más inteligibles. Cristo era el título mesiánico más corriente y Señor un título divino, apto para ser atri-

[90] Esta perícopa, como ha observado Mussner, no se puede comprender sino en conexión con la disputa precedente sobre el templo en cuanto habitación de Dios. Esteban polemiza sobre el lugar de la presencia de Dios. Dios ha dejado definitivamente el templo como lugar de su morada y vive con el Hijo del hombre en la trascendencia divina. Cf. F. MUSSNER, *Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope (Act 6,8-8,2)* en: *Jesus und der Menschensohn* (cf. nota 1) 283-299.

[91] J. GALOT, o.c., 14. Cf. para el estudio de este pasaje: E. LOSHE, *Der Menschensohn in der Johannesapokalypse* en: *Jesus und der Menschensohn* (cf. nota 1) 415-420.

buido a Jesús. Aun hoy en día en nuestras confesiones de fe no utilizamos el título de Hijo del hombre. No sólo los fieles cristianos desconocen su significado, sino que en la antigüedad no faltaron padres que llegaron a interpretarlo mal, cono sinónimo de hombre. Así, por ejemplo, Ignacio de Antioquía llama a Jesús «Hijo del hombre e Hijo de Dios» [92].

Ante todos esos hechos surge la pregunta: si la Iglesia primitiva no utilizó este título, ¿cómo podría ser ella la que lo inventara? Además, hay otro dato incuestionable: ¿cómo se explica que dicho título aparezca en los evangelios sólo en labios de Jesús? Si el título de Hijo del hombre hubiera sido introducido por la Iglesia primitiva, lo lógico es pensar que lo habría puesto también en boca de los contemporáneos de Jesús. Sólo una vez aparece en boca de los judíos y, ésta, para decir que no entienden dicha expresión: «Nosotros sabemos por la ley que Cristo permanece para siempre, ¿cómo dices tú que el Hijo del hombre tiene que ser exaltado? ¿Quién es este Hijo del hombre?» (Jn 12,33-34).

Jeremias, que admite la autenticidad histórica de 13 textos evangélicos sobre el Hijo del hombre [93], ha escrito a propósito de esta discontinuidad en el uso de dicha expresión por parte de Jesús y de la comunidad primitiva: «La tradición en este punto es plenamente consecuente. El título de Hijo del hombre no aparece en ninguna fórmula judeocristiana de confesión de fe. Nunca se usa dicho título ni como atributo ni como predicado. En ninguna parte de los relatos evangélicos se designa a Jesús como el Hijo del hombre o se le invoca (en oración) con este título. Los evangelios no emplean en ningún lugar este título en enunciado acerca de Jesús. En cambio, el título está fuertemente anclado en las palabras de Jesús» [94].

Pero añadamos algunas notas más sobre la discontinuidad de este título.

— Como observa Jeremias [95], la comunidad primitiva, que cree en la identidad entre Jesús y el Hijo del hombre,

[92] Ignacio de Antioquía, *Ef.* 20,2.
[93] J. JEREMIAS, o.c., 300-306.
[94] J. JEREMIAS, o.c., 304.
[95] Ibid., 308-309; Véase también E. SCHWEIZER, *Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Iesu:* Zeit. Neut. Wiss. 50 (1959) 187-188.

no puede haber inventado logia en los que parece darse una distinción entre ambos (cf. Mc 8,38; Lc 12,8).

Dejamos para el capítulo referente a la muerte el estudio de las predicciones solemnes de la pasión, así como del llamado *logion* de rescate.

3) Criterio de explicación necesaria

Aplicando el criterio de explicación necesaria, advertimos que son muchos los puntos que quedarían sin explicar si no admitimos que Jesús usara el título del Hijo del hombre. Nos limitaremos a enumerarlos:

¿Por qué el título de Hijo del hombre está limitado a los evangelios? ¿Por qué ha sido conservado en ellos por la Iglesia, a pesar de que muchos no lo entendían? ¿Por qué aparece sólo en boca de Jesús? ¿Por qué Jesús fue tan discreto con el título de Mesías y tan pródigo con el de Hijo del hombre?

VI) Significación del Hijo del hombre

Recordemos que Jesús no utilizaba el título de Mesías y que, cuando le preguntaban si lo era, respondía modificando o completando el sentido de la pregunta. Ante el Sanedrín confiesa abiertamente su identidad mesiánica, pero lo hace en un marco de humillación total, en el momento de su pasión, y no sin corregir el sentido de la pregunta de Caifás.

La utilización por parte de Jesús del título Hijo del hombre tuvo que parecer en un principio enigmática a los apóstoles. El Hijo del hombre, propio de la apocalíptica judía, no era un título corriente para designar al Mesías. Los mismos judíos del tiempo de Jesús se refieren al Cristo que esperan, no al Hijo del hombre, y preguntan: ¿Quién es ese Hijo del hombre? (Jn 12,34). Por otra parte, el mesianismo apocalíptico no incluía la noción de una doble venida del Hijo del hombre, una bajo el aspecto terreno y otra bajo el aspecto celeste. Sin embargo, al usar Jesús tan repetidamente este título y al atribuirle poderes divinos (perdonar los pecados, poder sobre el sábado, etc.) debió de suscitar en los suyos la pregunta insoslayable: ¿Quién

es éste? A esta pregunta respondería Jesús sin ambages delante del Sanedrín, al situarse explícitamente en la línea de la profecía de Daniel. Para entonces, ya había precisado Jesús a los suyos que su misión como Hijo del hombre era también la de sufrir.

¿Por qué utilizó Jesús el título de Hijo del hombre? La respuesta es clara. Por una parte, este título tenía una tradición restringida a un círculo de personas. No tenía la connotación nacionalista y política del título de Mesías. Por otra parte, a causa de sus implicaciones divino-humanas, el título Hijo del hombre era adecuado para expresar la condición divino-humana de Jesús. El título Hijo del hombre, tal como lo utilizó Jesús, gozaba de prerrogativas divinas (perdonar los pecados, venir sobre la nube, preexistencia, etc.) y, al mismo tiempo, significa su realidad humana (come y bebe con los pecadores, etc.). Con el título de Hijo del hombre el mesianismo de Jesús aparece universal y divino. El Mesías aparece así no como patrimonio de un pueblo, sino como patrimonio de toda la humanidad. Precisamente porque es divino, el mesianismo de Jesús no presenta el exclusivismo de los horizontes estrechos y temporalistas del pueblo de Israel. Jesús es el Hijo del hombre, es decir, Dios y Mesías de todos los hombres.

Pero decir Hijo del hombre es decir también Dios y siervo de todos los hombres. Unido a la función del Siervo de Yahveh, el título de Hijo del hombre expresa la humillación, el rebajamiento de Cristo, en su condición de redentor. Cristo es el Siervo de Yahveh, ligado al sufrimiento, y al mismo tiempo, destinado a la gloria. De este modo, el título Hijo del hombre sintetiza maravillosamente la condición divina de Jesús y su misión de servicio redentor. Jesús, que ha venido a servir y dar la vida por muchos, es consciente de que es la fe en él, el Hijo del hombre, la causa de nuestra salvación: «¿Crees tú en el Hijo del hombre?» (Jn 9,35) pregunta Jesús. En definitiva, será esta fe en el Hijo del hombre la que nos traiga la salvación: «Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo por causa del Hijo del hombre» (Lc 6,22).

CAPITULO IV

JESUS, HIJO DE DIOS

A decir verdad, el título de Hijo del hombre, dada su trascendencia, nos presenta la conciencia divina de Jesús. Diciéndose el Hijo del hombre, Jesús se presenta ante su pueblo como Mesías trascendente y divino, que supera la perspectiva nacionalista de la expectación mesiánica de Israel y provoca la acusación de blasfemia.

El título de Hijo del hombre es el que más utiliza Jesús. Propiamente hablando, no utiliza el título de Hijo de Dios, como veremos, si bien se denomina a sí mismo como Hijo y en un sentido único y trascendente que lo pone en paridad con el Padre. Si el título de Hijo del hombre expresa la trascendencia divina del mesianismo de Jesús, la presentación de sí mismo como «Hijo» en un sentido único y trascendente nos revela directamente el misterio de su filiación divina.

Nos queda ahora por ver si esta designación que hizo Jesús de su filiación responde o no a la crítica histórica. Ya W. Bousset [1] atribuyó a la comunidad helénica tanto el uso del título de Hijo de Dios como su contenido trascendente. Admitió que el nombre de Hijo de Dios aparece en el bautismo, en la transfiguración y en las tentaciones del demonio. Así pues, la comunidad palestinense usó el título de Hijo de Dios, pero en un sentido meramente mesiánico; sentido que sería transformado más tarde por la comunidad helénica en un sentido trascendente. De todos modos, Bousset se inclina más bien por el hecho de que tanto el uso del título de Hijo de Dios como su sentido trascendente se deben a la comunidad helénica, en la cual Pablo tuvo un influjo decisivo.

[1] W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1921²) 52-57.150-154.

A. Loisy [2] sostuvo por su parte que la comunidad palestinense reconoció a Jesús, al que creían resucitado, como Hijo de Dios en el sentido de Mesías glorificado y, ya en el mundo helénico, se le confirió un sentido trascendente.

R. Bultmann [3] ha sostenido que la comunidad cristiana primitiva llamaba a Jesús Hijo de Dios en un sentido de adopción en la línea del Ps 2. Más tarde y en un ambiente griego, los cristianos comenzaron a presentar a Jesús como Hijo de Dios en un sentido único y trascendente. En el ambiente griego existían los «zeioi andres» bajo cuyo modelo se formó la presentación de la filiación divina de Jesús. A base de atribuir a Jesús el poder de hacer milagros, de presentarlo como preexistente y mediador entre Dios y los hombres, se fue fraguando la fe en Jesús como Hijo de Dios en un sentido único y trascendente.

Nosotros tenemos que ver si esto es cierto o si, realmente, dijo de sí mismo que era el Hijo en un sentido que va más allá de la adopción. Pero antes veamos la expresión «Hijo de Dios» en el Antiguo Testamento.

I) La expresión «Hijo de Dios» en el Antiguo Testamento

La paternidad de Dios en un sentido moral o adoptivo es algo que está presente en el Antiguo Testamento. A los ángeles se les llama hijos de Dios (Ps 29,1; Job 1,6; 38,7). Yahveh llama también hijo al pueblo de Israel (Ex 4,22; Os 11,1). Esta paternidad va unida a la noción de la alianza (Ex 4,22; Dt 14,1; 32,5-6.18.19; Os 11,1-4; Is 1,2-4; Jer 3,4.19; Is 63,16; Mal 1,6). Pablo en Rom 9,4 afirma que la adopción es la primera prerrogativa del pueblo de Israel. Los miembros del pueblo reciben igualmente el nombre de «hijos de Yahveh» (Dt 14,1; 32,9; Os 2,1).

Por la función que desempeñaban se llamaba hijos de Dios a los reyes (2 Sam 7,14; 1 Cro 22,10); por la inocencia de su corazón, a los justos (Ps 73,15; Sap 2,16.18).

En todos estos casos se trata de una filiación adoptiva.

[2] A. Loisy, *La naissance du christianisme* (Paris 1933) 279-280.347-356.

[3] R. Bultmann, *Theologie des neuen*, 50-51.127-132.

En el caso de los reyes tenemos una elección especial de Dios para que realicen una determinada misión.

Faltan textos que prueben que en el tiempo de Jesús la expresión Hijo de Dios fuese sinónima de Mesías, pero es fácil de suponer que al Mesías se le aplicase dicho título en un sentido adoptivo. Lo cierto es que se esperaba al Mesías como rey descendiente de David, y a éste, desde la profecía de Natán (2 Sam 7,11-14), se le consideraba en una relación especial de filiación con Yahveh [4]. Dios trataría al descendiente de David como un padre trata a su hijo. También es cierto que el salmo 2 en el que Yahveh dice «Hijo mio eres tú, hoy te he engendrado» se entendía en la literatura judía en sentido mesiánico [5]. Por lo tanto, es fácil suponer que al Mesías se le aplicase el título, siempre adoptivo, de Hijo de Dios.

II) La expresión «Hijo de Dios» en el Evangelio

Examinamos la expresión «Hijo de Dios» en los evangelios y lo hacemos todavía a un nivel literario, sin preguntarnos si la utilización de esta expresión se debe o no históricamente hablando al mismo Jesús.

1) Hijo de Dios aplicado a los hombres

En la línea del Antiguo Testamento se aplica el nombre de hijo de Dios a los hombres en un sentido adoptivo [6]. Así, por ejemplo, los pacíficos serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9), los perseguidos aparecen como hijos del Padre (Mt 5,45). Dice también el evangelio que debemos dar sin esperanza de recompensa con el fin de ser «hijos del Altísimo» (Lc 6,35).

También Juan habla de los hombres como «hijos de Dios» (Jn 1,12; 1,52). Otras veces esta filiación se expresa aludiendo a un nuevo nacimiento, que tiene como principio al Espíritu (Jn 3,3-8), a una nueva generación del hombre que nace de Dios. En todos esos casos está claro

[4] E. Dhanis, *De testimonio Iesu circa se ipsum* (Romae 1968⁶) 129.
[5] Ibid.
[6] J. Caba, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 200-201.

que se trata de una filiación adoptiva. La cuestión consiste en saber si la filiación de Jesús supera o no este nivel.

2) Jesús, Hijo de Dios

Para un adecuado estudio de este apartado veamos qué dicen los hombres de Jesús, qué dicen los discípulos de él, y finalmente, y esto es lo más importante, qué ha dicho Jesús de sí mismo [7].

a) *¿Qué dicen los hombres de la filiación de Jesús?*

Según los discípulos, el pueblo considera a Jesús como Juan el Bautista, Elías o uno de los profetas (Mc 8,28). Se le aclama como «hijo de David» en el sentido nacional y mesiánico de la palabra. La expresión «Hijo de Dios» en labios del demonio en el episodio de las tentaciones (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9) y en los exorcismos (Lc 4,41) podría tener simplemente un sentido mesiánico, de filiación adoptiva, pues el ambiente de la escena de las tentaciones es claramente mesiánico, exigiendo de Cristo la realización deslumbrante de milagros. La reacción de Jesús consiste precisamente en someterse a un mesianismo de servicio y sufrimiento.

Asimismo la pregunta de Caifás a Jesús: ¿Eres tú el Mesías, el hijo el Bendito? (Mc 14,61) o, según Mateo: «Te conjuro por el Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26,63) habría que entenderla en el sentido de la filiación adoptiva del Mesías. Esa pregunta parece no rebasar el sentido mesiánico de la filiación, pues se enmarca en la expectación mesiánica del pueblo judío [8]. Pero otra es la conclusión a la que llega Caifás. Lucas lo expresa bien. Cuando Jesús responde a la pregunta de Caifás diciendo, en la línea del Hijo del hombre, que su mesianismo es divino, Caifás pregunta: «¿con que tú eres el Hijo de Dios?» (Lc 22,70). No olvidemos a este respecto que los judíos dicen a Pilato: «Nosotros tenemos una ley y, según esa ley, debe morir, pues se tiene por hijo de Dios» (Jn 19,7). Este es ya un sentido trascendente, pues la filiación adoptiva no es motivo de condenación.

[7] Este es el plan que sigue Caba.
[8] O. Cullmann, *Christologie du nouveau Testament*, 242.

b) *¿Qué dicen los discípulos de la filiación de Jesús?*

Los evangelios han sido redactados con visión de fe en Jesús a partir de la resurrección. No es de extrañar, por tanto, que esa fe se haga patente en la idea programática que tienen los evangelistas al escribir el evangelio, lo cual no significa, como veremos, que adulteren el sentido de las palabras de Jesús.

Así, por ejemplo, Marcos, desde su intencionalidad redaccional, comienza escribiendo el evangelio de Jesús, Cristo e Hijo de Dios (Mc 1,1), de tal manera que la confesión de Pedro «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29) cierra la primera parte del evangelio, y la confesión del centurión «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios» (Mc 15,39) cierra su segunda parte. Prescindiendo de lo que el centurión hubiese entendido con su expresión, no cabe duda de que Marcos la presenta en un sentido trascendente único [9]. La finalidad del evangelio de Marcos es ésa.

Otro tanto habrá que decir de la presentación de Jesús como Hijo de Dios en el bautismo (Mc 1,11) y en la transfiguración (Mc 9,7). Quizás en su origen estas tradiciones tuviesen un sentido de filiación adoptiva. En concreto, las palabras del Bautismo designan a Jesús como el verdadero siervo anunciado por Isaías; pero al designar al Hijo como hijo amado, el sentido se hace ya trascendente, si tenemos en cuenta que el mismo Marcos habla de su hijo «amado» que el Padre envía a la viña (Mc 12,6), hijo único, ya que es el heredero [10]. Por otra parte, el término de «amado», *('agapētós)* en la traducción de los LXX aparece siete veces con el sentido de «único», «hijo único» (Gen 22,2.12.16; Jue 11,34; Jer 6,26; Am 5,10; Zac 12,10) [11].

También en el evangelio de Mateo encontramos el sentido trascendente. Cuando los discípulos ven caminar a Jesús sobre las aguas, exclaman: «Verdaderamente tú eres el Hijo de Dios» (Mt 14,33). La confesión de Pedro, desde el punto de vista redaccional, incluye ciertamente un sentido trascendente: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» (Mt 16,16) [12].

[9] J. CABA, o.c., 204-205.274-275.
[10] Ibid., 275.
[11] G. DALMAN, *Die Worte Iesu* (Leipzig 1930²) 230-231.
[12] J. CABA, o.c., 275.

En el evangelio de Lucas, junto a un sentido mesiánico adoptivo de la filiación de Jesús al presentarlo sobre el trono de la casa de David su Padre y reinando en la casa de Jacob (Lc 1,32), también se habla de la filiación en sentido único y trascendente, pues se subraya una filiación especial por el nacimiento virginal, que queda confirmada cuando Jesús habla de su Padre (Lc 2,49; 10,21) [13].

Es Juan, sobre todo, el que presenta el carácter trascendente de la filiación de Jesús. Desde el principio se habla del Verbo que está en el seno de Dios (Jn 1,1), se hace hombre (Jn 1,14). A este que se hace hombre se le llama Hijo de Dios (Jn 1, 49; 11,27). El evangelio de Juan termina diciendo que los milagros de Jesús han sido escritos «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31).

Ciertamente, los discípulos de Jesús creen en el sentido único y trascendente de su filiación divina. En sus escritos están reflejando la fe que la comunidad primitiva tiene en Jesús. Pero esto es la fe de la Iglesia. De lo que, en cambio, se trata es de saber qué dijo Jesús de su propia filiación y de si sus palabras tienen garantías de ser históricas. Con otras palabras, se trata de saber si la fe de la Iglesia en la filiación trascendete y única de Jesús tiene apoyo y fundamento en el mismo Jesús de la historia.

De momento, exponemos a nivel literario lo que Jesús dijo de sí. Más adelante someteremos sus palabras a la crítica histórica.

c) *¿Qué ha dicho Jesús de su filiación?*

La denominación de Dios como Padre.—Es significativo que, cuando Jesús se dirige personalmente en oración a Dios, no le llame nunca Dios, sino Padre. Jesús usa el término de Dios cuando habla de él ante los otros (Mt 5,8.9.34; 6,24.30). El reino de Dios es el tema central de su predicación, pero jamás utiliza el término de Dios cuando se dirige personalmente a él en oración. Sólo lo hace en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46), pero aquí, como sabemos, no hace sino recitar el salmo 22 [14].

[13] Ibid.
[14] J. JEREMIAS, o.c., 81.

En el Antiguo Testamento Dios es ciertamente denominado Padre (Dt 32,6;2 Sam 7,14; 1 Cro 17,13; 33,10;28,6; Ps 67,6; 88,27; Is 63,16; 64,7; Jer 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10). Israel es Hijo de Dios en virtud de la alianza que Dios ha sellado con este pueblo. Sin embargo, en el Antiguo Testamento no se invoca a Dios como Padre bajo el aspecto individual [15]. En el ambiente de Palestina, dice Jeremias, hay que llegar a los tiempos del cristianismo para encontrar dos oraciones que utilizan la invocación de Dios como «Padre», y , en ambos casos, se utiliza la fórmula de *'abīnû malkēnû* (padre, rey celestial del pueblo de Dios). En cambio, buscaríamos inútilmente la invocación personal de Dios como «padre mío» [16]. «En la literatura del judaísmo palestino antiguo, dice Jeremias, no se ha probado hasta ahora que exista la invocación individual de Dios como «Padre mío» [17].

Pero, además, cuando Jesús invoca personalmente a Dios como «Padre» utiliza el término arameo en *abbā*. Explícitamente dicho término sólo lo encontramos en Mc 14,36; pero hay algo, dice Jeremias [18], que nos convence de que Jesús utilizaba siempre el *abba* en su invocación a Dios. Por una parte, encontramos la forma griega correcta del vocativo *páter*, pero encontramos también el nominativo con artículo *('o patér)* con sentido de vocativo. «Esta curiosa oscilación nos está señalando un *abba* subyacente, que en tiempos de Jesús se empleaba tanto como vocativo, como para expresar el sentido enfático («el padre») e igualmente para la forma con sufijo de la primera persona ("padre mío", "padre nuestro")» [19].

El caso es que no encontramos en la literatura judía un solo ejemplo en el que se invoque a Dios como *abba* ni en las plegarías litúrgicas ni en las plegarias privadas [20]. Este *abba* era empleado por los niños al dirigirse a su padre,

[15] Ibid., 82.
[16] Unicamente, dice Jeremias (ibid., 83), la encontraríamos en Eccl 23, pero en este caso, tal como puede colegirse por una paráfrasis hebrea, decia *el abî* y, por tanto, no puede traducirse por «Dios, Padre mío», sino por «Dios, mi Padre».
[17] Ibid., 83.
[18] Ibid.
[19] Ibid.
[20] Ibid., 84.

aunque también era empleado para dirigirse a otras personas mayores con respeto, pero nunca se empleaba para dirigirse a Dios. Habría sido irrespetuoso, dada la sensibilidad de los contemporáneos de Jesús, ya que les habría parecido inconcebible dirigirse a Dios con un término tan familiar. Por ello dice Jeremias: «la completa novedad y el carácter único de la invocación divina *abba,* en las oraciones de Jesús, muestra que esta invocación expresa el meollo mismo de la relación de Jesús con Dios» [21].

Con todo, el *abba* no es una prueba apodíctica de la filiación trascendente de Jesús, es más bien un indicio que, de ser corroborado por otras expresiones inequívocas de su filiación trascendente, desvelaría entonces su última y trascendente profundidad.

Otro detalle que también llama poderosamente la atención es que Jesús no emplea la fórmula «nuestro Padre». La única vez que lo hace es al enseñar a sus discípulos a dirigirse ellos a Dios en tales términos en el Padrenuestro (Mt 6,9). Jesús deja entrever una diferencia entre su filiación y la filiación de los demás, empleando la distinción de «mi padre» y «vuestro padre»: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17). Dice también Jesús en otra ocasión. «Así también mi Padre celestial hará con vosotros, si no perdonáis a vuestro hermano con todo el corazón» (Mt 18,35). En este caso, frente a la acción de los otros, subraya su particular filiación al resaltar la expresión «mi padre». Lo mismo ocurre en Mt 10,32-33 y par.

En Mt 7,21 leemos: «el que haga la voluntad de mi padre celestial» es el que entrará en el reino de los cielos. No cabe duda de que los que entran en el reino son hijos en sentido adoptivo. A pesar de ello, Jesús resalta y distingue su filiación: «El que haga la voluntad de *mi* padre». Lo mismo ocurre en esta otra frase: «Venid vosotros, los benditos de *mi* padre, entrad en la posesión del reino que os está preparado desde la creación del mundo» (Mt 25,34). En este caso es claro que los que entran en la gloria son hijos en sentido adoptivo y, sin embargo, Jesús los llama «benditos de *mi* padre», distinguiendo su propia filiación de la de ellos.

[21] Ibid., 87.

Finalmente tenemos otro testimonio: «Mi Padre es quien me glorifica, el que vosotros decís ser vuestro Dios y no le habéis conocido, mas yo le conozco. Y si dijere que no le conozco, seré mentiroso como vosotros; pero le conozco y guardo su palabra. Abrahán, vuestro Padre, se regocijó con la esperanza de ver mi día...» (Jn 8,54-56). Pues bien, Jesús es judío y, como tal, tiene como padre a Abrahán. Sin embargo, distingue la filiación suya («mi padre») de la filiación de Abrahán («vuestro padre»).

Todos éstos son indicios solamente; pero su conjunto ha hecho afirmar a Fabris: «Aun admitiendo que Jesús no se hubiese presentado nunca explícitamente como "el hijo" (de Dios), su relación filial con Dios Padre, única y diferente de la de los demás, aparece con acentos bastante netos en el conjunto de sus palabras y opciones históricamente comprobadas» [22].

Jesús, como hijo.—Es, sobre todo, en el evangelio de Juan donde Jesús se presenta como Hijo en un sentido trascendente. Estas relaciones especiales entre el Padre y el hijo se expresan mediante un conocimiento mutuo excepcional (Jn 1,18; 10,15; 17,25), mediante un amor mutuo único (Jn 5,20; 14,31; 17,24.26), mediante una unidad de los dos en el actuar (Jn 5,17.19.26.30) que hace que los dos sean una misma cosa (Jn 14,10; 17,21-22). Así quien honra al Padre, honra también al Hijo (Jn 5,22-23), y quien ve al Hijo ve igualmente al Padre (Jn 14,9).

Estas relaciones ya se daban antes de la venida del Cristo al mundo. La existencia del Hijo es anterior a la de Abrahán (Jn 8,56), a la de Isaías (Jn 12,41). Su gloria (filiación divina) la tenía ya junto al Padre antes de que el mundo existiese (Jn 17,5), siendo amado del Padre antes de la creación del mundo (Jn 17,24). Así se designa, pues, Jesús en relación al Padre.

¿Pero esta designación de Jesús como el Hijo en sentido trascendente es única del evangelio de Juan? El problema es ver si Jesús se designa así en los sinópticos, no porque dudemos de la historicidad de las expresiones joáneas, sino porque dicho evangelio sería una pieza extraña y aislada, si no estuviera apoyado en este sentido por lo sinópticos [23].

[22] R. FABRIS, o.c., 229.
[23] Por ello seguimos el método de E. Dhanis (o.c., 126 ss).

Por el contrario, si los sinópticos presentan la filiación trascendente de Jesús, entonces las expresiones del evangelio de Juan quedan corroboradas y apoyadas. En este sentido estudiaremos, junto a algunos pasajes de S. Juan, las perícopas más sobresalientes de los sinópticos, como son la parábola de los viñadores (Mc 12,1-2 y par.), el himno de exultación (Mt 11,25-30; Lc 10,21-22) y el *logion* sobre la parusía (Mc 13,31; Mt 24,36).

Jesús y el título de Hijo de Dios.—Llama poderosamente la atención que Jesús no se llame nunca explícitamente Hijo de Dios. En los sinópticos no aparece que lo haga y en los casos que encontramos en Juan podemos ver que se debe a la labor redaccional de los evangelistas.

Así en Jn 11,4 se dice que la enfermedad de Lázaro ocurre para que sea glorificado el Hijo de Dios. Sin embargo, es un hecho que, en otros lugares en los que se habla de glorificación, el sujeto es el Hijo del hombre: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre» (Jn 12,23). «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado con él» (Jn 13,31). Es, pues, probable en consecuencia que la expresión Hijo de Dios en Jn 11,4 se deba a la redacción de Juan, el cual ha escrito el evangelio para que creamos que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios (Jn 20,31). Por eso nos inclinamos con Galot a pensar que Juan se ha sentido llevado a traducir la expresión más misteriosa de Hijo del hombre por la de Hijo de Dios, más clara y frecuente en la comunidad [24].

En Jn 5,25 Jesús habla del juicio del Hijo de Dios: «Llega la hora en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios». Se evoca aquí el contexto del libro de Daniel sobre el triunfo escatológico del Hijo del hombre. La expresión Hijo del hombre sería, por tanto, más normal aquí, dice Galot [25], si tenemos en cuenta que a continuación se emplea la expresión Hijo del hombre a propósito del poder de juzgar (Jn 5,27).

En realidad sólo en Jn 3,18 aparecería el título de Hijo de Dios en boca de Jesús, pero aparece en un contexto en el que no se sabe si es Jesús o el evangelista el que habla.

Así pues, podemos decir que Jesús no se llamó a sí

[24] J. GALOT, *La conciencia de Jesús* 24.
[25] Ibid.

mismo Hijo de Dios. Ni siquiera en el evangelio de Juan, que utiliza tan frecuentemente este título, aparece en boca de Jesús. Este es un hecho significativo que nos hará reflexionar más adelante.

Sin embargo, Jesús se llama a sí mismo Hijo en un sentido único y trascendente, y esto es algo que aparece no sólo en Juan, sino en los sinópticos, como vamos a ver.

El himno de exultación.—Se designa con este nombre a Mt 11,25-30; Lc 10,21-22, pasaje de la Quelle [26]. Dejamos la cuestión de la crítica textual [27] y exponemos el texto de Mateo:

«Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito.

Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.

Venid a mí todos lo que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y hallaréis des-

[26] Véase amplia bibliografía en: H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957).

[27] Desde el punto de vista de la crítica textual levantaron dificultades Harnack *(Sprüche und Reden Iesu)* (Leipzig 1907) 189-216 y Winter *(Matthew XI,27 and Luke X,22 from the first to de fifth century. Reflection on the developpement of the text* en: *Nov. Test. I* (1956) 11-128. Las dificultades consistían en la lectura de *'égnō* (aoristo) en la primera línea de la segunda estrofa y en la supresión del conocimiento del Hijo por parte del Padre, tal como aparece en algunos códices. Con ello Jesús habría tenido un conocimiento singular (conoció al Padre) y sintió el privilegio de revelarle como Padre, pero no en la línea de la filiación trascendente. Como se ve, todo queda reducido a un conocimiento que tuvo del Padre y que no implica reciprocidad ni relación de igualdad.

Sin embargo, a esto hay que responder que los códices griegos traen el presente y no el aoristo. La Vulgata trae *cognovit* y la versión Vercellense y la Veronense *novit*, pero son pasados con significación de presente (cf. E. DHANIS, o.c., 140).

La omisión de la segunda frase (el conocimiento del hijo por parte del padre) no se encuentra en ningún códice griego y sólo se encuentra en la versión latina Vercellense, lo cual puede explicarse por un fallo del emanuense (cf. E. DHANIS, o.c., 141). En cinco códices se narran las dos frases del *logion* en sentido inverso, lo cual tiene una explicación: por citar de memoria se explica asimismo el que los SS.PP. inviertan el orden de las dos frases.

canso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera».

Mateo trae el texto antes de la confesión de Pedro en la sección de las obras y palabras de Jesús que lo presentan como legislador de la nueva Alianza y gran taumaturgo. Lucas lo incluye en el comienzo del gran viaje hacia Jerusalén y después de la confesión de Pedro.

La redacción de Mateo difiere de la de Lucas en algunos detalles. En Mateo el himno tiene tres partes; en Lucas, dos. Tanto la primera parte como la segunda tiene una estructura semejante: cada una tiene cuatro versos, de los que el primero es una introducción.

La primera parte es exactamente igual en ambos evangelistas. Es una acción de gracias por la revelación del Padre a los pequeños, los que, conociendo su debilidad, se entregan y confían a Dios. Esta primera estrofa, que podría haberse inspirado en la oración de acción de gracias y alabanza de Dan 2,23 [28], presenta dos notas características de Cristo, como son la invocación de Dios como *abba* y el tema de los pequeños.

La segunda estrofa trae una introducción que es igual en ambos evangelistas: «Todo me ha sido entregado por el Padre». Este *todo* hay que entenderlo en la línea de la revelación y conocimiento del reino, pues en la primera estrofa se ha hablado de la revelación de esas cosas: el *pánta* de ahora es el *taûta* de la estrofa anterior [29]. Esta misma línea de conocimiento es la que se encuentra en el *logion* que viene a continuación, de modo que el Hijo, por haberlo recibido todo del Padre, lo puede revelar. Además, el verbo que se utiliza en la introducción de esta segunda estrofa es *paredōthē*, que es el verbo indicado para expresar la transmisión de un conocimiento [30].

Por lo que respecta al *logion* que viene a continuación, hay una mínima diferencia entre Mateo y Lucas: mientras Mateo habla de reconocer *('epiginóskein)* al Padre y el Hijo, Lucas habla de conocer *(ginóskein)* quién es el Padre y quién es el Hijo. En ambos casos se trata de un conoci-

[28] R. RANDELLINI, *L'imno di giubilo: Mt 11,25-30; Lc 10,20-24:* Rev. Bib. Ital. 22 (1974) 183-235.

[29] J. JEREMIAS, o.c., 28.

[30] Ibid.

miento profundo, de modo que es una comunidad de vida la que se anuncia en este conocimiento. Es un conocimiento del Padre al que los hombres no llegan sino por revelación de Jesús. Mientras los israelitas ya conocen al verdadero Dios, Padre celeste, se habla aquí de un conocimiento que sólo la revelación de Jesús puede proporcionar [31]. Se trata de un conocimiento profundo: quién es el Padre, es decir, la vida íntima del Padre y del Hijo.

En este *logion* el Padre y el Hijo aparecen de una forma absoluta. En la estrofa anterior se ha invocado a Dios de una forma absoluta como Padre y a esta invocación y designación de Dios como Padre en forma absoluta corresponde la presentación de Jesús como el Hijo en la estrofa siguiente [32]. Se atrata de dos estrofas paralelas que tienen, además, la misma estructura.

En el *logion* aparece un conocimiento íntimo y recíproco entre el Padre y el Hijo. Dos veces se relacionan Padre e Hijo como dos sujetos del mismo orden: la íntima realidad de ambos sujetos constituye un misterio común y semejante. Es un conocimiento del mismo orden por parte del Padre que por parte del Hijo. Sólo ellos se conocen mutuamente de un modo que no supone revelación. Es un conocimiento que el Hijo puede revelar a los que él quiera, del mismo modo que el Padre se ha complacido en revelarlo a los pequeños. La función reveladora pertenece, por lo tanto, a los dos, si bien la revelación del Hijo es una revelación externa y, la del Padre, interna. Esta revelación interna del Padre es la que encontramos en la confesión de Pedro. Es el Padre el que se lo ha revelado (Mt 16,16), y es un tema frecuente en Juan (Jn 6,44-45.65; 10,29; 17,9-11).

Esta función reveladora les corresponde al Padre y al Hijo en igual rango, ya que la revelación por parte del Hijo no es una revelación ministerial. Revela a quien quiere, libremente, lo cual es ponerse al mismo nivel que el Padre, pues también el Padre revela a quien quiere [33]. Esta función reveladora del Hijo aparece en el evangelio de Juan como una consecuencia de su visión del Padre: «A

[31] E. Dhanis, o.c., 137.
[32] Cf. J. Caba, o.c., 310.
[33] E. Dhanis, o.c., 138.

Dios nadie le vio jamás, el unigénito que está en el seno del Padre lo ha dado a conocer» (Jn 1,18; 6,46; 8,38; 3,32). El objeto de la revelación del Hijo es el Padre, pero al revelar al Padre, se revela a sí mismo como Hijo.

Jesús, que se ha presentado como revelador del Padre y como revelado por el Padre, invita a continuación a aceptarle, como vemos en la última estrofa de Mateo: «mi yugo es suave y mi carga ligera». Si tenemos en cuenta que el yugo de la ley es una expresión corriente entre los rabinos, Jesús en este pasaje se presenta como la nueva ley.

Dejando para la aplicación del criterio de discontinuidad la opinión de los que defienden un origen joánico, místico o helénico del *logion* en cuestión, examinemos de momento la interpretación que da Jeremias sobre el *logion*; interpretación a la que podemos responder desde el punto de vista de la misma estructura del texto.

Jeremias pretende ver en el *logion* un sentido puramente genérico, traduciendo así: «tan sólo un padre conoce a su hijo y tan sólo un hijo conoce a su padre y a aquel a quien el hijo se lo quiera revelar» [34]. Con esto, Jesús vendría a decir que tiene un conocimiento de Dios como lo tiene un hijo de su padre. En la tradición semita el hijo recibe del padre los conocimientos precisos sobre la *Toráh*, el oficio, etc. Sólo el hijo heredaba el conocimiento de su propio padre. Y esto es lo que, según Jeremias, querría decir Jesús: «así como un padre habla con su hijo, así como le enseña las letras de la *Toráh*, así como le inicia en el secreto guardado cuidadosamente de su oficio artesano, así como no le oculta nada, así como le abre su corazón como a nadie más; así Dios me ha dado el conocimiento de él mismo» [35]. Jesús dice, pues, conocer a Dios como un hijo a su padre, pero no se denomina a sí mismo personalmente hijo de una forma absoluta. En consecuencia, lo que hace Jesús es poner una comparación de lo que es su conocimiento del padre, no una designación de sí como Hijo en un sentido absoluto y trascendente.

Jeremias se basa para esta interpretación en que el semita suele usar el artículo determinado con significación

[34] J. JEREMIAS, o.c., 76.
[35] Ibid., 79.

genérica [36]. Se trataría de decir que se conocen como un padre y un hijo se conocen mutuamente, pues las lenguas semíticas carecen de pronombres recíprocos y, para expresar la idea, se recurre el paralelismo sintético de las frases [37].

Pues bien, a esta interpretación de Jeremias queremos responder con un par de observaciones:

No podemos separar la segunda estrofa (la que incluye el *logion*) de la primera. Tienen incluso la misma estructura. Y es lógico pensar que a la invocación absoluta de Dios como padre en la primera estrofa corresponda la presentación de Jesús como Hijo en forma absoluta en la segunda.

Por otra parte, el contexto del himno rebasa el ámbito de una mera relación genérica entre un padre y un hijo. En la vida ordinaria semita, un hijo era iniciado en los secretos del oficio y sólo él podía manifestarlos a los demás, pero en el himno también el Padre ejerce la función reveladora. El Padre y el Hijo revelan libremente los dos. Esto desborda, por tanto, la relación semita propuesta por Jeremias. No se trata, pues, de una comparación sacada de la vida ordinaria, sino de expresar una relación única y especial entre el Padre y el Hijo.

Parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,23-46; Lc 20,9-19).—La parábola de los viñadores homicidas que pertenece a la Triple Tradición nos presenta a Jesús como «el Hijo» en un sentido que va más allá de la adopción. Veamos la versión de Marcos:

«Y se puso a hablarles en parábolas: Un hombre plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó un lagar y edificó una torre; la arrendó a los labradores y se ausentó. Envió su siervo a los labradores a su debido tiempo para recibir de ellos una parte de los frutos de la viña. Ellos le agarraron, le golpearon y le despacharon con las manos vacías. De nuevo les envió a otro siervo; también a éste le descalabraron y le insultaron. Y envió a otro y a éste le mataron; y también a otros muchos, hiriendo a unos, matando a otros. Todavía le quedaba un hijo querido; les envió a éste, el último, diciendo: "A mi hijo le respetarán". Pero

[36] Ibid., 76-78.
[37] Ibid., 75.

aquellos labradores dijeron entre sí: "Este es el heredero. Vamos, matémosle, y será nuestra la herencia". Le agarraron, le mataron y le echaron fuera de la viña. ¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y dará muerte a los labradores y entregará la viña a otros. ¿No habéis leído esta escritura: "La piedra que los constructores desecharon en piedra angular se ha convertido; fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos"?

Trataban de detenerle, pero tuvieron miedo a la gente, porque habían comprendido que la parábola la había dicho por ellos. Y dejándole, se fueron».

Se ha discutido mucho sobre el carácter meramente parabólico o alegórico de este texto desde que Jülicher defendió que este resumen de la historia de la salvación tiene carácter alegórico y, como tal, no puede provenir de Jesús [38]. Jülicher supone que Jesús no pudo pronunciar otra cosa que parábolas, no alegorías. W. G. Kümmel, por su parte, ataca la autenticidad de la doctrina dada por el texto actual: Jesús jamás habría ligado a su propia muerte la recusación de los judíos y la transmisión del reino de Dios a otros, mientras que la unión de estos dos temas es clásica en la comunidad primitiva [39].

Otros, como Jeremias [40] y Dodd [41], han defendido que, tras el texto actual, se esconde una parábola pura que la Iglesia desarrolló después en alegoría. Léon Dufour, en cambio, se pregunta por qué Jesús no pudo dar a sus palabras un cierto giro alegórico [42]. Otros, como Taylor [43] y Michaelis [44], admiten también el trasfondo alegórico de la parábola de Jesús.

Digamos, entre tanto, que la parábola se estructura como una comparación en forma de historia, cuyos elementos convergen en una enseñanza de tipo moral. La alegoría, en cambio, es una metáfora cuyos elementos tienen

[38] A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Iesu* II (Tübingen 1910) 385-406.

[39] W. G. KÜMMEL, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern* en: *Aux sources de la tradition chrétienne.* Mélanges M. Goguel (Neuchâtel-Paris 1950) 130-131.

[40] J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970) 86-94.

[41] C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (London 1956) 124-132.

[42] X. LÉON DUFOUR, *La parábola de los viñadores homicidas* en: *Estudios de evangelio* (Barcelona 1969) 308.

[43] V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1955) 472-477.

[44] W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Iesu* (Hambourg 1956) 113-125.

un significado propio: el propietario es Dios; la viña el pueblo elegido, etc. Existían parábolas alegóricas en el Antiguo Testamento como la de Natán (2 Sam 12,1-5) y la de la viña (Is 5,1-7), de la cual se sirve Jesús en este momento.

Es cierto que en la parábola de los viñadores se observa, desde el punto de vista redaccional, un proceso alegorizante creciente. Este proceso, observa Caba [45], queda aún más patente si se tiene en cuenta el texto que se conserva en el evangelio apócrifo de Tomás.

Se observa también el proceso alegorizante de la redacción de los sinópticos en las precisiones sobre los malos tratos recibidos por los enviados, sobre el tiempo de los frutos, etc. Particularmente, Mateo da a entender claramente que los viñadores son los escribas y fariseos (Mt 21,43).

En el proceso de alegorización sobresale la cita expresa del Ps 118,22-23: «La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido: fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos». Esto es un comentario añadido por la Iglesia presinóptica. Jesús no suele citar en griego, recuerda Léon Dufour [46], mientras que la Iglesia primitiva conocía bien este pasaje (Act 4, 11; 1 Pe 2,7).

Es cierto que la introducción del Ps 118 acentúa claramente el sentido cristológico de la parábola [47], pero pen-

[45] J. CABA, o.c., 285.

[46] X. LÉON DUFOUR, o.c., 319.

[47] Esta adición, a juicio de León Dufour (cf. o.c., 325-327) cambiaría la orientación de la parábola, pues mientras ésta, en su núcleo primitivo, miraba a descubrir las relaciones de Dios con su pueblo con el traspaso subsiguiente del reino a otros, la cita en cuestión confiere un sentido directamente cristológico a la parábola, aludiendo incluso a la resurrección. Esta inclusión de la cita tiene lugar antes de la redacción de los sinópticos, según Léon dufour.

Piensa el autor mencionado que la parábola ha de ser calificada como parábola de juicio (o.c., 322). Jesús domina la historia de la salvación y con esta parábola pretende hacer ver al pueblo de Israel la actitud de Dios, el cual ha enviado a sus siervos los profetas y han sido asesinados. Finalmente, es enviado el último, que es el hijo, y la repulsa de este hijo va a incitar a Dios a revisar su actitud hacia Israel. Jesús anuncia su muerte sólo en función de la historia pasada de la salvación. Y dice así Léon Dufour:

«Esta parábola no pretende proponernos ni una profecía, ni una revelación de su filiación divina; es una amenaza, una advertencia, el anuncio

samos también que dicho sentido cristológico pertenece al núcleo original de la parábola por las siguientes razones:

Existe un contraste muy acentuado entre la malicia de los viñadores y el envío del hijo [48], pues el hijo es enviado como último recurso, como signo de la benevolencia paciente del amo de la viña, que piensa que a su hijo lo respetarán. No se trata simplemente de enviar al último, sino de enviar al hijo, último recurso, pues el padre piensa que, siendo el hijo, lo respetarán. Hay, pues, una diferencia cualitativa respecto de los enviados anteriormente.

El mismo Cristo nos da la interpretación cristológica del texto cuando, aludiendo a los profetas muertos por el pueblo de Israel, incita a los escribas y fariseos a colmar la medida de sus padres, matándole a él (Mt 23,29-32).

Por otra parte, Jesús está hablando ante los jefes religiosos de Israel en Jerusalén, momentos antes de su muerte. ¿No era, pues, apropiado anunciar, bajo la forma alegórica, su propia dignidad y la magnitud del crimen que iban a cometer? [49] Propiamente hablando, es superfluo discutir si la finalidad de la parábola es mostrar la suerte del reino o presentar a Jesús como el Hijo. ¿No coincide aquí la suerte del reino con la suerte del Hijo?

Por estas razones pensamos que hay un sentido cristológico en el núcleo alegórico de la parábola, si bien ha sido acentuado con la añadidura del Ps 118 y otros detalles.

La consideración que queda por hacer es ésta: Jesús se presenta como el Hijo, como el heredero que es matado para tomar su herencia. Es, por tanto, el Hijo único; Marcos lo señala expresamente. Los profetas que tenían a Dios como padre a título superior al de los demás, quedan

de un juicio inminente. Jesús resume en ella a su modo la tradición profética. Todo profeta es suscitado por Dios para revelar a sus contemporáneos el sentido de sus actos, la lógica divina de la alianza; al proyectar ante su vida las catástrofes nacionales que van a sancionar su infidelidad, les obliga a una opción radical: el endurecimiento o la conversión todavía posible» (o.c., 322-323).

Así pues, la comunidad primitiva, según Léon Dufour, modifica con la introducción del Ps 118 el sentido original de la parábola (traspaso del reino de Dios a otro), dándole un sentido directamente cristológico. La parábola deja de ser anuncio, dice, para convertirse en retrospectiva.

[48] E. J. MALLY, *Evangelio según S. Marcos* en: *Comentario Bíblico S. Jerónimo* III (Madrid 1971) 128.

[49] E. DHANIS, o.c., 158.

retratados en la parábola como «siervos» en comparación con el Hijo.

El «logion» sobre el tiempo de la parusía (Mc 13,32; Mt 24,36).—Otro texto en el que aparece el término absoluto de Hijo en los sinópticos es el *logion* sobre el tiempo de la parusía: «Mas de aquel tiempo y hora nadie sabe nada, ni los ángeles, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32; Mt 24,36) que se encuentra en el llamado discurso escatológico [50].

Según la interpretación más frecuente, Jesús está hablando en este discurso de dos temas: de la destrucción de Jerusalén (Mt 24,4-25; Mc 13,5-23) y de la parusía o venida final de Hijo del hombre (Mt 26,26-31; Mc 13,24-27) [51]. Lo difícil del discurso es discernir los versículos que se refieren a cada uno de los acontecimientos. En la mentalidad bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento historia y escatología se mezclan de una forma tal, que resulta extraña al pensamiento moderno.

La destrucción de Jerusalén y el fin del mundo aparecen aquí más bien como mezclados y fundidos y es que, aunque los dos acontecimientos sean cronológicamente distintos, en el género literario de la apocalíptica tienen cierta conexión entre sí. La ruina de Jerusalén señala en el texto el fin de la Antigua Alianza y es descrita con todas la imágenes de la literatura apocalíptica judía al igual que el fin del mundo. La ruina de Jerusalén, que señala la destrucción de la Antigua Alianza, coincide con la glorificación de Cristo a raíz de su muerte, dando lugar a una época que es la época de la Iglesia. Sólo al final de esta etapa vendrá el Hijo del hombre en poder y gloria, para juzgar a los hombres.

[50] A. FEUILLET, *Le discourse de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5-36: Rev. Bibl. 55 (1943) 481-502; ID., *La synthèse eschatologique de S. Matthieu* (24-25): Rv. Bibl. 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91. 180-211; ID., *Parousie:* Dict. Bibl. Supl. VI (París 1960) col. 1347-54; J.L. MCKENZIE, *El evangelio según S. Mateo* en *Comentario bíblico S. Jerónimo* (Madrid 1972) 268; S. DEL PÁRAMO, *Evangelio de S. Mateo* en: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento*, I (Madrid 1961) 290-291; V. TAYLOR, *The Apocaliptic Discourse of Mark XIII:* Exp. Tim. 60 (1948-49) 94-98; J. LAMBRECHT, *Redactio sermonis escathologici:* Verb. Dom. 43 (1965) 278-287; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968) .

[51] R. FEUILLET, *Paroussie* 8-50.

En el relato de Mateo, el diálogo entre Jesús y los discípulos comienza con la observación por parte de éstos de la grandiosidad del templo (Mt 24,1). Y es en este momento cuando Jesús predice su destrucción: «No quedará piedra sobre piedra» (Mt 24,2). Ya en el monte de los Olivos preguntan los discípulos cuándo ocurrirá eso y cuál será la señal de la parusía y del fin del mundo. En el relato de Mateo, a diferencia de lo que ocurre en el de Marcos, los discípulos, en efecto, preguntan conjuntamente cuándo sucederán estas cosas (la destrucción de Jerusalén) y cuál será la señal de la parusía y del fin del mundo (Mt 24,2). La formulación en una de estas dos preguntas tiene explicación, como observa el P. Páramo [52], en interpretaciones judías del Antiguo Testamento de inspiración apocalíptica y en escritos extrabíblicos según los cuales el reino mesiánico glorioso que sucedería a este mundo vendrá precedido de grandes calamidades, entre las cuales habría que contar con la destrucción del templo y de la ciudad santa, profetizada por Daniel (Dan 9,27; 11,31-12,11).

No pretendemos entrar en el análisis del discurso escatológico, sino señalar brevemente las premisas para la comprensión del *logion* que es el objeto de nuestro estudio. La respuesta de Jesús parece distinguir entre la destrucción del templo y el fin del mundo. Habrá guerra, terremotos, catástrofes (modo apocalíptico de describir la destrucción del templo y de la ciudad santa), pero todavía no será el fin (Mt 24,6). Antes de que venga el fin del mundo y la llegada del Hijo del hombre, el evangelio será predicado por todo el mundo (Mt 24,14). La desolación de la abominación (Mt, 24,15) con la que, al parecer, Daniel designaba a un altar pagano que Antíoco Epifanes erigió en el templo de Jerusalén, encontrará su plena realización cuando las tropas romanas ocupen y destruyan Jerusalén y el templo. Pero no es éste el momento de quedarse en Jerusalén esperando la llegada del Mesías glorioso. Por el contrario, hay que huir a los montes (Mt 24,16). Las calamidades de estos días se abreviarán en atención a los elegidos (Mt 24,22), que no pueden ser otros que los que han abrazado el evangelio.

Jesús advierte que no se haga caso de los falsos profetas

[52] S. DEL PÁRAMO, o.c., 291.

y mesías que se presentarán [53]. No se deben dejar seducir por los que digan: el mesías está aquí o allí, pues la venida del Hijo del hombre aparecerá como un relámpago visible (Mt 24,27). Será algo muy claro. De la misma manera que el vuelo de los buitres hace patente la existencia de carroña (Mt 24,28), la venida final del Hijo del hombre quedará patente a todos, será precedida de signos claros (oscurecimiento del sol, de la luna, de las estrellas, y aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre (Mt 24,29-30). Cuando se vean todos estos signos es cuando se puede estar seguro de que llega el fin (Mt 24,33). El Hijo del hombre llegará, de todos modos, en el momento menos esperado.

Así pues, la distinción entre la destrucción del templo y los signos de la venida final del Hijo del hombre queda hecha por Jesús. Otra cosa es determinar qué versículos pertenecen a un acontecimiento y a otro. Ahí está la dificultad de pasajes como: Mt 24,34 «En verdad os digo que no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan», en un contexto en el que parece que Jesús está hablando del fin del mundo. Quizás cabe pensar que Jesús en su discurso hubiese distinguido mejor las perspectivas.

Con todo (y aquí entramos ya en nuestro *logion*) no es descabellado pensar que al doble plano que presenta Jesús (destrucción de Jerusalén y el fin del mundo) corresponda su afirmación de que, mientras todas estas cosas (es decir, destrucción del templo) sucederán en el marco de esta generación (Mt 24,34), por lo que hace a aquel día y hora (es decir, el fin del mundo) nadie sabe nada excepto el Padre (Mt 24,36). Hay un claro contraste expresado por la partícula *de* (en cambio) que sugiere que alude, frente a los

[53] De hecho, como cuenta Díez Macho (cf. *El Mesías anunciado y esperado*, Madrid 1974), en los años 66-70 hubo diversas profecías que anunciaban inminente la venida del Mesías. Ya en el año 56 un fanático llevó a muchos al desierto, pues allí Dios le había de anunciar la llegada de la redención. En el año 58 surge en Egipto otro falso profeta. Entre el 73 y el 79 un sirio, fugitivo palestino, lleva al desierto una gran muchedumbre prometiendo milagros y prodigios. Hay revueltas en este tiempo en Egipto, Chipre, Babilonia con un trasfondo mesiánico. En la revuelta de Cirene (año 115-117) proclamaron mesías a uno llamado Andrés, o Lucas, según otros. Todas estas revueltas culminaron en la guerra de Bar. Koseba, reconocido como mesías por el rabino más importante de la época, R. Aquiba.

acontecimientos de la destrucción de Jerusalén y que podrían ser conocidos, a algo distinto sobre el fin del mundo, que sólo el Padre conoce [54].

En consecuencia Jesús dice que el Hijo ignora el día y hora del fin del mundo; ignorancia que queda recalcada aún más en el evangelio de Mateo, cuando las parábolas que Jesús cuenta a continuación expresan la ignorancia sobre la parusía del Hijo del hombre (Mt 24,37-39), sobre la venida del Señor (Mt 24,42) y sobre la hora de la llegada del Hijo del hombre (Mt 24,44). Estas parábolas corroboran lo dicho antes por Jesús sobre la ignorancia de aquel día y hora. Según esto, parece claro que una afirmación tan expresa por parte de Jesús de ignorar el día y hora del fin del mundo excluye que Jesús haya podido referirse en Mt 24,34 («no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan») a la inminencia de este fin.

Entrando en el texto mismo de nuestro *logion,* hemos de observar que en él se da una progresión: nadie (los hombres), ni los ángeles, ni el Hijo, sino sólo el Padre. El Hijo aparece aquí claramente como superior a los ángeles. Ahora bien, una persona que es superior a los ángeles y que se llama el Hijo sin añadido alguno y en estrecha relación al Padre pertenece más a la esfera de Dios que a la de los hombres [55]. Se trata, pues, del Hijo en sentido trascendente [56].

No nos corresponde aquí explicar la ignorancia del Hijo.

[54] J. CABA, o.c., 295.

[55] E. DHANIS, o.c., 153.

[56] Desde el punto de vista redaccional ha habido interpretaciones como la de Lohmeyer (E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus. Meyer Kommentar* (Göttingen 1963) 283), y la de Galot (J. GALOT, *La conciencia...,* 28), que suponen que Jesús en esta ocasión dijo Hijo del hombre y no Hijo. Esta teoría es difícil de aceptar porque sustituciones de este tipo no se observan en ningún otro pasaje (hay sustituciones de Hijo del hombre por Hijo de Dios, pero no por Hijo) y el empleo absoluto del término Hijo viene, en este caso, respaldado por el empleo también absoluto en el mismo texto de Padre.

Bultmann se limitó a sugerir una posible evolución de una frase que sería en su origen «nadie conoce aquel día y hora» a otra en la que se introduce «ni el Hijo, sino sólo el Padre» (R. BULTMANN, *Die Geschichte der synopt...,* 130), pero esta evolución no ha podido ser probada. Además, como veremos más adelante, el *logion* en cuestión crea tales dificultades desde el criterio de discontinuidad para su formación por parte de la Iglesia, que es difícil aceptar que fuera la misma Iglesia la que lo formase.

Este ha sido precisamente un texto que, por esta circunstancia, ha creado grandes dificultades a lo largo de la historia. Lo que aquí nos interesa es constatar que Jesús utiliza el nombre del Hijo en un sentido único que rebasa no sólo el ámbito de los hombres, sino el de los ángeles.

III) Aplicación de los criterios de historicidad

1) Criterio de múltiple fuente

Veamos ahora cómo las expresiones Hijo de Dios, Hijo y Padre aparecen en cada uno de los evangelios y en las fuentes que los componen [57].

	1.º Según los diversos evangelios					*2.º Según las fuentes*
	Mc	Lc	Mt	Jn	Mc	Quelle
Hijo de Dios	5	7	9	11	3	2
Hijo	4	6	9	16	4	3
Padre	3	12	23	114	3	7

Las diversas expresiones que manifiestan la filiación de Jesús en sus diferentes formas de Hijo de Dios, Hijo y Padre aparecen, como vemos, en todas las fuentes.

2) Criterio de discontinuidad

Según Bousset, Loisy y Bultmann, la expresión Hijo de Dios en un sentido trascendente habría sido fruto de la invención de la comunidad primitiva.

Pues bien, nuestro razonamiento es el siguiente: si la comunidad primitiva helénica inventó el título de Hijo de Dios, ¿por qué no lo puso en los mismos labios de Jesús? Sólo dos veces lo pone Juan en labios de Jesús y ello por sustituir al título de Hijo del hombre. El hecho sorprendente es que Jesús no se dice explícitamente Hijo de Dios, aunque es cierto que se llama Hijo en un sentido trascendente. Este es un hecho cierto en clara discontinuidad con el uso que la comunidad primitiva hacía del título de Hijo

[57] Cf. J. Caba, o.c., 76.78.

de Dios (Act 9,37.20; 13,33; Rom 1,3-4; Gál 2,20; Ef 4,13; Tes 1,9-10; Heb 4,15; 1 Jn 4,15).

En la línea de discontinuidad observemos también el empleo del término *abba,* inexistente en el ambiente de Jesús. Este término, una vez que hemos probado que Jesús tiene conciencia de ser el Hijo en sentido trascendente, revela la misma singularidad de la filiación divina de Jesús.

La discontinuidad aparece también en las tres perícopas de los sinópticos que hemos estudiado.

— Por lo que respecta al himno de exultación, los signos de la discontinuidad son claros. El *logion* no puede deducirse ni del mundo joánico, ni del místico ni del helénico. K. von Hasse [58] hizo la famosa observación de que este *logion* daba la impresión de ser un aerolito caído del cielo joánico. Es cierto que hay elementos parecidos (el conocerse mutuo, la designación como Hijo), pero, como observa Jeremias [59], en las estrofas del himno hay términos como *'epiginóskein* y *'apocalýptein* totalmente ajenos a San Juan, al tiempo que el verbo *paradidónai* en Juan nunca es referido a Dios como sujeto.

Es también difícil sostener la sentencia de Norden [60], según la cual el citado *logion* tendría su procedencia de medios místicos. Según Norden, existía un esquema de propaganda religiosa que procedía del mundo místico helénico y que constaba del conocimiento de un misterio, de una acción de gracias por el conocimiento y de una invitación a los hombres.

Aunque pudiera haber algún parecido de esquema con el *logion* sinóptico, lo cierto es que su contenido es diferente. No se trata de acceder a conocimientos de tipo cosmogónico, sino al conocimiento mutuo del Padre y del Hijo [61]. Por otra parte, mientras este conocimiento es exclusivo del Padre y del Hijo, en el *corpus hermeticum* todo iniciado podía conocer a Hermes.

Finalmente, el contenido arameo del *logion* no puede ser más claro. Expresiones como *abba,* «así ha parecido ante ti», el verbo *'apocalýptein* en el sentido de revelar, el parale-

[58] K. VON HASSE, *Die Geschichte Iesu* (Leipzig 1876) 422.

[59] J. JEREMIAS, o.c., 77.

[60] E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig-Berlín 1913) 277-308.

[61] R. RANDELLINI, o.c., 193-194.

lismo de las frases y la expresión «llevar el yugo» son claramente arameas y no pueden ser deducidas por tanto de ambiente griego [62]. Más aún, las expresiones de *abba* y el tema de los «pequeños» son claramente del mismo Cristo.

— También el Hijo de la parábola alegórica de los viñadores tiene un ambiente escatológico judío y no helenístico. El Hijo es enviado al final, después de los profetas. Este es claramente un ambiente judío, como lo son todos los detalles de la parábola.

— Respecto del *logion* sobre el fin del mundo, el criterio de discontinuidad no puede ser más claro. Es imposible que la comunidad primitiva presente al Hijo de Dios como ignorante. Esto era crearse una auténtica dificultad. Por ello no es aceptable la sentencia de Bousset [63], el cual consideró el *logion* en cuestión como producto de la comunidad primitiva ante el retraso que estaba experimentando la parusía. R. Pesch había defendido también que el *logion* habría sido inventado por la comunidad primitiva para solucionar, mediante la ignorancia del mismo Hijo, los problemas que planteaba su propio desconocimiento del fin del mundo [64]. Pero, como bien ha dicho Cullmann, estas palabras son más difíciles de explicar si las atribuimos a la comunidad que si las atribuimos a Cristo [65]. Que Cristo diga que ignore la fecha del fin del mundo es algo que no deja de ser misterioso, pero que la comunidad misma se cree esta dificultad es algo inconcebible.

[62] E. DHANIS, o.c., 149-150; J. JEREMIAS, o.c., 75-77. Loisy *(L'Evangile et l'Eglise* (Paris 1904³) 79-80; *Les évangiles synoptiques* I (Ceffonds 1907) 905-915 había defendido que la comunidad primitiva cristiana formó el logion sinóptico imitando Eccl 51. En dicho capítulo observamos tres partes; a) acción de gracias por el auxilio divino recibido en medio del peligro, b) consecución de la sabiduría por el autor, c) invitación del autor a que se le reciba como maestro de la sabiduría.

Pues bien, como observa Dhanis (cf. o.c., 145), la misma unidad de Eccl 51 resulta problemática en cuanto que consta de dos cánticos, de modo que la 2 y 3 partes distinguidas por Loisy forman un cántico autónomo. Pero, por otra parte, el tema de la acción de gracias es muy diferente: haber sido librado del peligro no es lo mismo que conocer al Padre.

[63] W. BOUSSET, *Kyrios Christos* 43-44.52.

[64] R. PESCH, o.c., 192-193.

[65] C. CULLMANN, *Christologie du nouveau...*, 250.

3) CRITERIO DE EXPLICACIÓN NECESARIA

La comunidad primitiva, con la expresión Hijo de Dios en sentido trascendente, está afirmando la existencia en Dios de dos sujetos diferentes, lo cual es plantearse un problema de fe de insospechadas consecuencias, pues surge inmediatamente el problema de cómo se puede defender así la unicidad de Dios. Es el problema mismo de la Trinidad. ¿Ha habido jamás religión alguna que haya mantenido la más absoluta unicidad de Dios en la línea del férreo monoteísmo judío, y al mismo tiempo, haya defendido la pluralidad de sujetos en Dios? Nadie pensó jamás que pudiera existir una fórmula que no fuera ni la del monoteísmo personal o la del politeísmo.

Por ello, cuando vemos a la Iglesia lanzarse tan decididamente a la confesión de la Trinidad con la cantidad de problemas filosóficos y teológicos que ello plantea, uno piensa que ello no habría sido posible si Jesús no se hubiera presentado en una relación de igualdad y diferenciación con el Padre, llamándose a sí mismo Hijo en sentido único. Al mismo título de Hijo del hombre le faltaba el aspecto de relación personal e íntima con el Padre. Era preciso que Jesús hubiese indicado lo que le relacionaba y le diferenciaba respecto al Padre. De otro modo, no habría nacido la fe en la Trinidad.

Por otra parte, dice Fabris, ¿cómo explicar una convergencia de la comunidad primitiva, una concorde profesión de fe en la filiación divina de Jesús, sin que ello tenga raíces en la misma historia de Jesús? [66]

IV) De las palabras de Jesús a la fe de la Iglesia

Como hemos visto, Jesús no se llamó nunca Hijo de Dios. Los judíos le acusan de tenerse por Hijo de Dios (Jn 19,7) y, sin embargo, Jesús no ha empleado esta expresión. Jesús no afirma de una forma absoluta que es el Hijo de Dios. Llamarle así es propio de la confesión de fe de la Iglesia. Pero si la comunidad primitiva llamó a Jesús Hijo de Dios, tuvo un motivo para ello: el que Jesús se desig-

[66] R. FABRIS, o.c., 227.

nara a sí mismo como Hijo en un sentido único y trascendente. La designación de Jesús como Hijo de Dios por parte de la Iglesia tiene, pues, su base en el mismo Jesús. Cuando la comunidad primitiva llama a Jesús Hijo de Dios, lo hace en perfecta correspondencia con las palabras de Jesús.

Por otra parte, Jesús al llamarse Hijo en sentido trascendente nos ha descubierto su más profunda intimidad, su más inefable identidad. El es Dios, pero lo es como Hijo. Si Cristo se hubiese limitado a hablar de su divinidad, habría revelado a mitad su misterio personal. Es inconcebible que Jesús revelase su divinidad sin hacer referencia a su más íntima e inefable identidad personal. Por otra parte, cuando él habla, dice que no es él, sino el Padre el que habla por él (Jn 14,10), en su oración personal siempre habla del Padre. Era, pues, lógico que, revelando la intimidad de su Padre, revelase su propia intimidad como Hijo.

Pero Jesús no pasó de esta expresión de Hijo. Ha sido la Iglesia la que entendiendo esta relación única de Jesús con el Padre (relación que va más allá de toda idea de adopción), le ha designado con el título de Hijo de Dios. Este es un desarrollo de la fe de la Iglesia [67].

[67] Sobre el aspecto dogmático de la cristología y, en particular, sobre el concepto de persona utilizado en cristología, remitimos a nuestra obra *Jesucristo, ser y persona* (Burgos 1984).

CAPITULO V

LOS MILAGROS

Entramos ahora en el estudio de los milagros de Cristo como signos de la revelación. Estudiamos su historicidad, pero comenzamos, antes, viendo las dimensiones que presenta el milagro en la revelación bíblica. No pretendemos hacer un estudio del milagro en sí, sino ver las dimensiones fundamentales que tiene el milagro en la revelación bíblica, pues algunas de ellas han sido problematizadas. Hablaremos también de la posibilidad y de la cognoscibilidad del milagro, pues prejuicios al respecto impiden a no pocos la aceptación de los milagros de Cristo.

I) Dimensiones fundamentales del milagro en la Biblia

1) FLUCTUACIÓN DE UNA DEFINICIÓN

La definición del milagro ha ofrecido oscilaciones a lo largo de la historia. Podríamos decir sin temor a equivocarnos que de una valoración casi exclusiva del aspecto apologético en la Edad Media y en siglos posteriores hemos pasado a la recuperación del aspecto salvífico del mismo, con el olvido casi total, en muchos casos, del elemento apologético.

Ya en el pasado se acentuó de forma más o menos frecuente un aspecto u otro. Es ya un tópico contraponer la postura de S. Agustín, en la que el aspecto salvífico (sin olvido del apologético) aparece claramente resaltado, a la postura de Sto. Tomás, en el cual el aspecto salvífico queda relegado al olvido en favor del aspecto apologético.

Los Padres de la Iglesia en general insisten más sobre el carácter de signo saludable que presenta el milagro que sobre la manifestación de poder que en el mismo se realiza [1].

[1] L. MONDEN, *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1963) 44.

No hacen todavía un uso sistemáticamente apologético. Cuando de paso lo usan en su apología, lo consideran ante todo como el sello de la verdadera revelación; pero impera más en ellos el punto de vista de la fe que la reflexión sistemática [2]. S. Agustín es el primero que establece una doctrina sistemática.

Resalta sobre todo S. Agustín el aspecto significante del milagro y, aun cuando reconoce en él una intervención divina, no lo considera como un acto del poder creador de Dios, sino como un resultado de la utilización de recursos y gérmenes ocultos que él mismo habría sembrado en las cosas. En sentido lato, según S. Agustín, podríamos considerar como milagro cualquier acontecimiento natural, porque todos ellos revelan la grandeza de Dios; aunque, estrictamente hablando, milagro es sólo aquel acontecimiento sobrenatural que nos transmite un mensaje divino [3].

El centro de gravedad, como bien dice Monden, está localizado en el aspecto de signo [4]. Dios nos interpela a través de un signo enmarcado en un hecho que nos resulta extraño. He aquí un texto de S. Agustín que sintetiza bien su postura:

«Los milagros que hizo nuestro Señor Jesucristo son ciertamente obras divinas y que provocan en el alma humana el conocimiento de Dios por las cosas visibles. Porque, como no es la sustancia tal que pueda verse por los ojos y, por otra parte, los milagros con que rige todo el universo y atiende o provee a la universidad de las criaturas han perdido su valor por ser ordinarios, de tal suerte que apenas se para nadie a contemplar las obras de Dios, tan maravillosas y estupendas en cualquier grado de semilla; según su misma misericordia, se reservó para sí ciertas cosas, que hacía en tiempo oportuno fuera del orden y curso ordinario de la naturaleza, a fin de que los hombres para quienes las cosas cotidianas habían perdido su valor quedaran estupefactos al ver no cosas mayores, sino insólitas. Porque mayor milagro es gobernar todo el mundo entero que saciar con cinco panes a cinco mil hombres; sin embargo, aquello no lo admira nadie; lo otro lo admiran los hombres no por ser cosa más grande, sino más rara. ¿Quién es efectivamente el que ahora alimenta al universo mundo, sino el que crea las cosechas de unos cuantos granos? Así obró como Dios. Con el mismo poder con el

[2] Ibid.
[3] *De Trinitate* III,10,11; PL 42,879.
[4] Ibid., 45.

que de pocos granos multiplica las cosechas, multiplicó en sus propias manos cinco panes. Porque había poder en las manos de Cristo; y aquellos cinco panes eran como semillas que no se echaron en tierra, sino que fueron multiplicados por el que creó la tierra. Así pues, este hecho impresionó los sentidos para que el alma se levantara, y fue puesto ante los ojos para que el alma se levantara, se ejercitara la inteligencia y admiráramos al Dios invisible en sus obras visibles; y así, levantados a la fe y purificados por la fe, deseáramos también verlo a El mismo invisiblemente, ya que por las cosas visibles lo habíamos conocido como invisible» [5].

En resumen, en S. Agustín se da preponderancia al aspecto significativo del milagro, reconociendo por otra parte el aspecto apologético en el carácter desacostumbrado y extraordinario de la acción milagrosa. Tanto en las acciones ordinarias como en las extraordinarias, es Dios el que obra; pero sólo éstas con capaces de causar nuestra admiración y nos provocan a atender a la interpelación divina.

Con Sto. Tomás se da un clara variación en la apreciación de las dimensiones del milagro. Con él se pone el acento en lo que podemos llamar la trascendencia física del milagro, dejando fuera de la definición del mismo su aspecto significante o soteriológico. Es cierto que conoce tres elementos constitutivos del milagro: «En los milagros pueden considerarse dos cosas: Primero lo que sucede, que es ciertamente algo que excede la potencia o facultad de la naturaleza, y en este sentido los milagros se llaman actos de poder; lo segundo, aquello para lo que se hacen los milagros, es decir, para manifestar algo sobrenatural, y en este sentido se llaman comúnmente signos; y por su carácter excepcional se llaman portentos y prodigios...» [6]. Sin embargo, como bien recuerda Monden [7], en la definición que nos da Sto. Tomás no hay alusión a la función de signo: «Un hecho se dice milagroso cuando sucede fuera de la creación entera» [8].

Esta valoración casi exclusiva de la trascendencia física del milagro en detrimento del aspecto significante del mismo se dio claramente en el siglo XIX en reacción a la

[5] *In Ioann.* XXIV,1; PL 30, 1592-1593.
[6] II-II q.178 a.1 ad 3.
[7] Ibid., 48.
[8] I q.111 a.4.

crítica del milagro, realizada en aquel tiempo desde la ciencia natural. La crítica defendía que los milagros son imposibles. Esta fue la postura de Spinoza, Bayle, Voltaire y Hume, entre otros. Por ello las respuestas por parte cristiana acentuaban frecuentemente la trascendencia física, olvidando en muchos casos el aspecto significante.

Hoy en día, sin embargo, asistimos a una recuperación del elemento significante del milagro y, como a veces ocurre con las reacciones, se llega al extremo de negar o menospreciar el aspecto apologético del mismo. Con una frase de L. Evely podríamos describir esta postura: «Nuestros mayores creían gracias a los milagros; nosotros creemos a pesar de ellos» [9].

Esta desvalorización del aspecto apologético de los milagros es frecuente en nuestros días [10]. Duquoc sintetiza así lo que cree ser la situación actual: «El prodigio o milagro no puede ser más que un lujo metafísico que no se necesita para nada y que nos resulta más bien embarazoso para poder vivir cristianamente. Los elementos «prodigiosos» del Nuevo Testamento proceden de una mentalidad que nos resulta extraña. Nuestra tarea consiste en reafirmar lo que siempre se ha negado sutilmente: la humanidad de Jesús incluso en su propia muerte» [11]. De igual modo, Léon Dufour dice que se perfila un movimiento que va dejando de lado el «milagro como obra de poder» en beneficio del «milagro como signo» [12]. Es significativa en este sentido la discusión que en torno a este punto se tuvo con ocasión del diálogo sobre el Catecismo holandés. En el diálogo que se tuvo entre la delegación romana y holandesa con el fin de llegar a un acuerdo sobre los puntos controvertidos, la delegación romana buscaba mantener la dimensión apologética del milagro, exigiendo que se dijera que los milagros pueden ser producidos por encima de las leyes de la naturaleza, mientras que la delegación holandesa sólo mantenía la dimensión salvífica del milagro [13].

[9] L. EVELY, *L'évangile sans mythes* (Paris 1970) 29.

[10] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor del reino* (Salamanca 1982) 15 ss.

[11] C. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías* (Salamanca 1974) 286.

[12] X. LÉON DUFOUR, *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979) 25.

[13] Cf. *Nuevo Catecismo holandés* (Barcelona 1969) 108-109. En el coloquio de Gazzada se discutió sobre los puntos en litigio. Para el estudio del mi-

Varias han sido las causas que han contribuido a la eliminación del aspecto apologético por parte de algunos teólogos:

— En primer lugar, ha ejercido una clara influencia la visión protestante de la fe. Sabido es que la comprensión teológica protestante presenta una visión de la fe netamente fideísta con el rechazo de los llamados «praeambula fidei». La razón no tiene función alguna en la preparación de la fe. Basta recordar la postura de R. Bultmann: «decididamente no existe ningún interés para la fe cristiana en demostrar la posibilidad o realidad de los milagros de Jesús como acontecimientos del pasado; esto sería más bien un extravío» [14]. La postura de D. Brunner es también clara en este sentido: o fe o prueba, querer fundamentar la revelación es no saber qué es la revelación [15].

Esta es una motivación claramente protestante. Sorprende, sin embargo, que esta postura se haya extendido entre católicos. Para González Faus, por ejemplo, la dimensión apologética falsifica la fe, trasladándola al nivel del conocimiento científico y convirtiéndola en resultado de una prueba concluyente [16]. No son pocos los católicos que piensan que defender la dimensión apologética del milagro sería tanto como privar a la fe de su libertad [17].

Según esto, los milagros son acciones más o menos sorprendentes que están sujetas a diferentes interpretaciones y pueden ser o no leídas como obras de Dios [18]. La ambigüedad, dice González Faus, es algo inherente a la obra de Jesús [19].

— Una segunda causa que ha influido también decisivamente en la eliminación del aspecto apologético del milagro es, sin duda, la teología de la secularización. Recordemos cómo Bultmann denomina «mito» a toda concepción que re-

lagro en dicho coloquio: cf. *Il dossier del catechismo olandese* (Verona 1968) 243-247. Aquí puede verse la diversidad de las dos posiciones.

[14] R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders* en: *Glauben und Verstehen* I (Tübingen 1954²) 227.

[15] E. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft* (Zürich 1941) 11 ss. 202 ss.

[16] J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 18.

[17] Cf. por ejemplo: W. KASPER, *Jesus el Cristo* (Salamanca 1979) 113.

[18] Así lo afirma Trilling (*Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1979) 111 .

[19] J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 18.

presente al Dios trascendente interviniendo en el mundo [20]. Pues bien, la teología de la secularización, que tiene en Bultmann una de sus raíces, ha ejercido también su influjo en orden a negar una intervención de Dios en el curso de nuestro mundo y de sus leyes.

Aceptar esta intervención sería caer en la concepción del Dios tapa-agujeros. Es curioso ver a Léon Dufour [21] y González Faus [22], entre otros, reacios a admitir esta intervención de Dios en sentido trascendente en los milagros.

— Finalmente, una tercera causa que habría motivado la eliminación del carácter apologético del milagro es la idea de que hoy en día no conocemos las leyes naturales de las cosas. En siglos pasados se argumentaba contra el milagro de otra manera: es imposible la interrupción de las leyes de la naturaleza. Hoy en día, en cambio, ha habido un desplazamiento en las objeciones contra el milagro. En este sentido se mantiene que hoy no conocemos las leyes de la naturaleza ni sabemos hasta dónde puede llegar el alcance real de las mismas, de tal modo que resulta imposible saber si una acción concreta se debe o no a tales leyes.

Estas son, a nuestro parecer, las causas principales del rechazo de la dimensión apologética del milagro.

De este modo, algunos han llegado al establecimiento de un dilema en la definición del milagro. Se defiende que la Biblia es ajena a la concepción apologética del milagro y así se establece el dilema de aceptar el milagro como garantía de la intervención de Dios en la historia en sentido apologético o el milagro como signo salvífico. Al parecer no cabe otra alternativa [23].

Nosotros pensamos, en cambio, que ambos aspectos, el apologético y el salvífico, se encuentran en la revelación bíblica y, por lo tanto, no aceptamos el dilema, tal como algunos lo presentan.

En este sentido será preciso ver cómo a la Biblia no le es ajena la concepción apologética del milagro. Veremos también que, según el Vaticano I, la armonía entre la razón y

[20] Cf. R. BULTMANN, *Nuovo testamento e mitologia* (Brescia 1973[4]) 119, nota 23.
[21] X. LÉON DUFOUR, o.c., 27.
[22] J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 18.
[23] Ibid., 30.

la fe es la única manera de garantizar una actitud responsable ante la revelación y que, en consecuencia, la eliminación de la apologética conduce a una concepción fideísta de la fe.

Indudablemente, si la dimensión apologética del milagro es un dato bíblico, como veremos, y es también, según el Vaticano I, un elemento indispensable para una fe coherente y razonable, integraremos dicha dimensión con el aspecto significante o semiológico, evitando así una concepción desequilibrada y manca del milagro. Ambos aspectos, apologético y salvífico, deberán quedar integrados en una auténtica definición del milagro.

2) Apologética del milagro en la Biblia

a) *En el Antiguo Testamento*

No vamos a entrar aquí en el estudio del carácter histórico o no de los milagros que aparecen en el Antiguo Testamento. Lo que pretendemos es ver si en el Antiguo Testamento se da una mentalidad apologética del milagro.

Algunos teólogos contraponen demasiado rápidamente mentalidad bíblica a mentalidad apologética [24], olvidando raíces y términos, situaciones y hechos que en la Biblia tienen una clara connotación apologética.

En el Antiguo Testamento aparece una concepción del mundo y de la historia como algo abierto a Dios. Para los hebreos la naturaleza no es un ámbito cerrado y hermético a la acción divina. En primer lugar, el hebreo ve en la naturaleza el campo de la actividad y la providencia divinas [25].

El mundo todo ha salido de las manos creadoras de Dios y todo perdura en su regularidad cotidiana en virtud de la voluntad divina. Es el espíritu de la alianza el que preservará el orden de la naturaleza y le impedirá caer en el caos originario de donde salió (cf. Gen 9,12.15; Jer 33,20.25). Aunque el israelita, dice Sabourin, obviamente admite la lógica de la causa y del efecto y conoce las sucesiones temporales naturales respecto a las estaciones, cose-

[24] Cf. J. I. González Faus, o.c., 25 ss.

[25] Cf. L. Sabourin, *The divine miracles discussed and defended* (Roma 1977) 20.

chas, etc., todo lo ve en la perspectiva de la mano providencial de Dios que abarca tanto al mundo animado como inanimado [26]. Lo que cuenta para el israelita es que Dios es el Señor de la naturaleza y de la historia. Es decir, no encontramos la concepción de un mundo autónomo que sigue sus leyes independientemente de la voluntad de Dios. La naturaleza y la historia son un milagro para los israelitas. El mismo curso de la naturaleza es ya un milagro en el sentido agustiniano del que hablábamos anteriormente.

Ahora bien, el que el israelita vea en todo la mano providencial de Dios no implica que desconozca la lógica de la causa y del efecto. Precisamente la constatación después del exilio de que su Dios mueve los hilos de la historia liberándoles del exilio y salvándoles del poder de las naciones convence al pueblo hebreo de que su Dios es único y creador, llegando así a la concepción de creación a la que los griegos no llegaron.

La fe monoteísta del pueblo elegido se apoyaba en signos con los que Yahveh se revelaba como único Dios verdadero, Señor de la naturaleza y de la historia (Ex 15, 10-13; 34,10; Dt 3,24; 4,31-35; 6,20-23; 7,19; 11,1-8; Ps 78,1-6; 106,7-12; 135,9). «Paulatinamente, dice Richardson, va surgiendo la concepción de Dios como creador del universo tal como la hallamos desarrollada plenamente en el Deuteroisaías. Pero esta concepción no habría surgido, si por otra parte no se hubiera conocido también a Yahveh, Dios de Israel, como Señor de la historia. Del reconocimiento de Yahveh como controlador de toda la historia y no sólo de la historia de Israel fue de donde surgió el corolario de que la naturaleza, teatro de la historia, estaba asimismo sujeta al poder consistente y directivo del Dios único» [27].

Se ha dicho del pueblo hebreo que no es un pueblo metafísico. Es verdad que no tiene el talante especulativo de los griegos, pero no olvidemos que el concepto de creación vale por toda la metafísica griega o más que toda ella. Aunque la creación la conciben en el marco de la alianza y el éxodo (lucha contra el caos, etc.), presentan la idea de

[26] Ibid.
[27] A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre milagros* (Madrid 1974) 9.

un Dios absolutamente trascendente, omnipotente y causa última de todo lo que existe.

Y así como el pueblo hebreo ha llegado a Dios como causa de todo, ha podido distinguir claramente que ciertas acciones suyas en la historia trascienden el poder natural del hombre y suponen una intervención suya especial. A Dios lo entienden como Dios del poder (la *dýnamis* de la que nos hablarán los sinópticos a propósito de los milagros), por el cual el mundo fue hecho y para el cual no existen fronteras ni limitaciones. Para Dios todo es posible y no hay nada demasiado difícil para él.

Hay por otra parte toda una gama de raíces hebreas que implican esta trascendencia de la acción divina sobre el poder del hombre o del mundo.

En el Antiguo Testamento suelen venir juntos los términos de signo *(ôt)* y prodigio *(mōpet)* para indicar la acción milagrosa de Dios. Así, por ejemplo, leemos en Dt 13,2: «Si surge en medio de ti un profeta o vidente en sueños, que te propone una señal o un prodigio...». Otro texto del mismo libro: «Todas estas maldiciones caerán sobre ti, te perseguirán y te alcanzarán hasta destruirte, por no haber escuchado la voz de Dios Yahveh, tu Dios, guardando los mandamientos y los preceptos que él te ha prescrito. Será como una señal y un prodigio sobre ti y sobre tu descendencia para siempre» (Dt 28,45-46). Véase también Dt 4,34; 7,19; 26,8; 29,3; 34,11.

La palabra hebrea que expresa el signo es *'ôt* y el prodigio *mōpet*, que fueron traducidos por los LXX por *sēmeîon* y *téras* (término con el que los griegos designan el milagro sagrado). Estos términos fueron traducidos por la Vulgata por *signum* y *portentum*. La Vulgata traduce Ex 7,3 por *signa* et *portenta* y *signa atque prodigia* en Dt 28,46.

Aunque tanto el término de *'ôt* como el de *mōpet* en otros contextos tienen significados diferentes [28], juntos expresan las dos dimensiones de la acción milagrosa de Dios. En estos casos *'ôt* aporta el elemento significante y *mōpet* el elemento prodigioso.

Asimismo, los términos de *pele'* y *niplâ* que vienen de la raíz *pl'* o *plh* que significa colocar aparte, trascender, señalan lo que está más allá del poder o de la inteligencia de

[28] Cf. L. SABOURIN, o.c., 23.

uno. *Pele'* es casi siempre usado en singular con un sentido colectivo para designar las acciones maravillosas de Dios. Así leemos en Ex 15,11: «¿Quién como tú, Yahveh, entre los dioses? ¿Quién como tú glorioso en santidad, terrible en prodigios, autor de maravillas?» Lo mismo leemos en Ps 78,11-12: «tenían olvidados sus portentos, las maravillas que él les hizo ver: prodigios hizo a la vista de sus padres en el país de Egipto, en los campos de Tamis».

Lo significativo es que este término *pele'* que expresa el prodigio es el mismo que es referido a la maravilla de la creación: «Los cielos celebran, Yahveh, tus maravillas y tu lealtad en la asamblea de los santos...» (Ps 77,15). Yahveh es descrito como el Señor que obra maravillas (Ps 77,15).

Particularmente importante es el término de *niplā ôt*, donde a la raíz *ôt* (signo) se le antepone el término de *niplā'* con su significado de «imposible». Como dice A. Lefevre, «los milagros son denominados frecuentemente (en el Antiguo Testamento) *niplā ôt*... Este vocablo tiene un alcance que podríamos llamar ontológico, equivalente casi a «trascendente»... Para el hombre *niplā'* significa trascendente, imposible y los LXX lo han traducido bien cuatro veces por *adýnatos, adynátein* [29]. De este vocablo dice Léon Dufour que designa realizaciones imposibles al hombre, sólo asequibles a Dios [30].

También con frecuencia, para designar las maravillas de Dios, se emplea la raíz *bārâ* (crear), de modo que las acciones que revelan a Dios como creador son también las que le manifiestan como santo y terrible. De la raíz *bārâ* viene el término de *geburâ* (hazaña) que leemos en Ps 106,21: «Olvidaban a Dios que les salvaba, el autor de cosas grandes en Egipto». Asimismo en Ps 145,4-6: «Una edad a otra encomiará tus obras, pregonará tus proezas. El esplendor, la gloria de tu majestad, el relato de tus maravillas *(geburoteka)* yo recitaré».

Todos estos términos designan un matiz común a los milagros, el ser, como dice Sahourin, obras extraordinarias. En cuanto signos, revelan lo que es Dios o autentifican su misión. En cuanto maravillas, manifiestan una intervención trascendente de Dios desconocido. En cuanto

[29] Cf. A. LEFÈVRE, *Miracle* en: Supl. Dict. Bibl. V. 1301.
[30] *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1965) 468.

obras poderosas y terribles, permiten conocer el poder y la santidad de Dios [31].

De todo esto se sigue que los judíos reconocían en las maravillas de Dios algo que trasciende a la capacidad humana y de ahí deducían el sentido apologético de los milagros. En este sentido piden pruebas a los profetas que se presentan como enviados de Dios. Moisés, por ejemplo, pide y obtiene de Yahveh el signo que probará a él mismo que Dios «está con él» y que su misión «viene de él» (Ex 3,12). Los prodigios hechos por Moisés le dan audiencia entre los suyos, prueban que Yahveh se le ha aparecido y que es preciso «creerle y escucharle» como enviado de Dios (Ex 4,1).

Después de la salida de Egipto y el paso del mar Rojo, el pueblo judío «cree en Yahveh y en Moisés su servidor a causa de los prodigios que ha visto» (Ex 14,31). A propósito del milagro del mar Rojo dice Richardson que éste es el acontecimiento decisivo del Antiguo Testamento, como lo es la resurrección de Cristo en el nuevo, y añade: «Sin el milagro del mar Rojo, no habría existido una religión yavística, ni un Israel, ni un Antiguo Testamento» [32].

A través de la historia del profetismo el milagro es ciertamente invocado para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas. Así Elías hace descender el fuego del monte Carmelo en una escena en la que se han congregado los sacerdotes de Baal y en la cual se conviene que, si la leña apiñada en el altar arde bajo la oración de los sacerdotes de Baal o, en caso contrario, por la oración de Elías, sea signo de que Baal o, en su caso, Yahveh es el Dios verdadero. Ello es signo de que Yahveh es el Dios verdadero (1 Re 18,37-39), que Elías es su servidor (1 Re 18,36) y que la palabra de Dios en su boca es la verdad (1 Re 18,36). Hay, pues, un claro sentido apologético.

b) *En el Nuevo Testamento*

En el Nuevo Testamento el carácter apologético de los milagros es más que patente en cuanto garantía divina de la misión de Cristo.

En el Nuevo Testamento se subraya la característica bí-

[31] L. SABOURIN, o.c., 24.
[32] A. RICHARDSON, o.c., 10.

blica de Dios como poder y se atribuye a Cristo este poder *(dýnamis)* divino. La *dýnamis* representa la naturaleza de Dios en su aspecto dinámico. Dios es puro *dynasthai,* puro poder, el único de quien se puede decir con propiedad *taúta dýnata* (todas las cosas le son posibles, Mc 10,27). Como dice Richardson, toda *dýnamis* es algo resultante o derivado de Dios, su fuente única [33], de ahí que es posible el término de *dýnamis* como sinónimo de Dios. Por eso dice Jesús: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder *(«Dýnamis»)* (Mc 14,62; Mt 26,64).

Dalman, por su parte, dice que «el poder» se empleó como sinónimo de Dios y aduce ejemplos de ello en la literatura judía [34]. En el evangelio de Pablo, por ejemplo, la exclamación de Cristo en la cruz («Dios mío, Dios mío») se convierte en *e dýnamis mou, e dýnamis mou.*

Ahora bien, es este concepto de *dýnamis* el que los sinópticos emplean para designar los milagros de Cristo. Este término de *dýnamis,* unido al de *'exousía,* significa la fuerza que los produce [35].

Marcos y Lucas, relatando el milagro de la hemorroísa, anotan un poder *(dýnamis)* salido de Cristo (Mc 5,30; Lc 8,36), aludiendo a una fuerza o poder sobrenatural. Lucas atribuye a una fuerza semejante los milagros que los doce apóstoles, enviados por Jesús, llevan a cabo. A ellos les da el poder *(dýnamis)* y la autoridad *('exousía)* sobre los demonios y las enfermedades (Lc 9,1-2).

El libro de los Hechos dice que Esteban «lleno de gracia y de poder *(dýnamis),* obraba prodigios y milagros entre el pueblo» (Act 6,8) y también S. Pedro dice de Jesús que «le ungió Dios con Espíritu santo y poder *(dýnamis),* el cual pasó por todas partes haciendo el bien y sanando a todos los esclavizados por el diablo» (Act 10,38). Por ello, dice Dhanis, se percibe que las curaciones llevadas a cabo por Jesucristo se deben a una fuerza excepcional y sobrenatural [36].

S. Juan llama a los milagros *'érga* y *semeía.* El término de *semeíon* significa más bien el valor de signo que tienen las

[33] Ibid., 12.
[34] G. Dalman, *Die Worte Iesu* (Leipzig 1930[2]) 164-165.
[35] E. Dhanis, *¿Qué est-ce qu'un miracle?*: Greg 40 (1959) 218.
[36] Ibid., 219.

acciones de Jesús, con el significado salvífico que tanto resalta S. Juan en su evangelio. En cambio, el término de *'érgon* se refiere, más bien, a la acción en su aspecto sobrehumano. Jesús habla de obras *('érga)* realizadas ante los judíos por la potencia del Padre celeste (Jn 10,25) y exclama: «Si no hubiera hecho entre ellos obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado...» (Jn 15,24). Aquí, por lo tanto, alude Jesús al carácter extraordinario y excepcional de sus obras. Son obras que, por su excepcionalidad, reciben el nombre de obras de Dios (Jn 9,3).

El término griego de *téras,* que es sinónimo de prodigio o portento, no es extraño a la mentalidad bíblica, ya que con este significado lo encontramos en Jn 4,48; Act 14,3-22. Incluso en S. Mateo encontramos el término griego de *ta thaumasía* (Mt 21,15).

Por ello se comprende que de este carácter extraordinario y divino de las obras de Jesús se desprenda un sentido apologético de las mismas. De hecho, se presentan los milagros como credenciales de la misión divina de Jesús. Es Jesús mismo el que frecuentemente apela a sus milagros como garantía de su misión. En los *logia* de la Quelle (embajada del Bautista) (Mt 11,5 y par.), en el episodio de Corozoain y Betsaida (Mt 11,21 y par.) y en el *logion* de Beelzebul (Mt 12,27-28) los milagros son presentados por el mismo Jesús como garantía de que ha llegado el reino y como garantía de su propia misión. Jesús, en la curación del paralítico, apela a sus milagros como garantía de su poder de perdonar los pecados (Mc 2,10).

Pero es Juan el que más acentúa este carácter apologético del milagro. Viendo sus signos, dice Juan, muchos creyeron en él (Jn 2,23), Nicodemo reconoce que Cristo «viene de parte de Dios» porque nadie *puede* hacer signos como él hace (dice «nadie puede», y no «nadie hace») (Jn 3,2). El ciego de nacimiento dice asimismo: «Si éste no viniera de Dios no podría hacer nada» (Jn 9,33). Los judíos se preguntan: «¿Acaso cuando venga el Mesías hará tantos milagros como hace este hombre?» (Jn 7,31). Como señala S. Juan, la recepción que Jerusalén tributa a Jesús a su entrada a Jerusalén se debe a la resurrección de Lázaro realizada poco antes (Jn 12,18).

Pero es el mismo Cristo el que apela a sus obras como

credenciales de su misión: «Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería válido» (Jn 5,31). «Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado» (Jn 5,36). En otro lugar: «las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí» (Jn 10,25). «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las hago, aunque a mí no me creáis, creed por las obras y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,37-38). Y otro tanto dice Cristo ante la resurrección de Lázaro: esta obra es «para que crean que tú me han enviado» (Jn 11,42).

Por lo que se refiere a la Iglesia primitiva, tenemos el testimonio de los Hechos. Los milagros de Cristo testifican que él es el enviado de Dios. Así lo dice S. Pedro después de Pentecostés: «Jesús de Nazaret, varón acreditado de parte de Dios ante nosotros con milagros, prodigios y señales que Dios mostró por medio de él en medio de nosotros, según vosotros mismos sabéis» (Act 2,22).

Si Cristo ha realizado curaciones y echado demonios es que Dios «estaba con él» (Act 10,38). Lo mismo sucede con los milagros realizados por los apóstoles: testifican la autenticidad de su misión (Heb 2,4). El poder milagroso de los apóstoles viene a ser un testimonio de Dios en favor de su misión. El Señor, dice el libro de los Hechos, «con su testimonio acreditaba la palabra de su gracia, otorgando que por mano de ellos se obrasen milagros, señales y prodigios *(sēmeîa kaì térata)*» (Act 14,3).

He aquí, pues, el sentido apologético del milagro en la Biblia. Cuando se accede a la Biblia sin prejuicios, se ve claramente una terminología del milagro, que hace alusión directa al poder creador de Dios *(bārâ, dýnamis*, etc), al que el hombre no puede llegar por sí mismo y que prueba por tanto la intervención extraordinaria de Dios en la historia.

A veces, se aduce en contra de este carácter apologético el hecho de que a Jesús le piden los judíos una gran señal. En Marcos se nos dice, sin más, que Jesús respondió diciendo que no se les dará señal alguna (Mc 8,12), mientras que en Lucas se dice que no se les dará otra señal que la de Jonás (Lc 11,29) y en S. Mateo tenemos una clara ex-

plicación de la señal en relación con la resurrección: «¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide, y no le será dada otra señal que la del profeta Jonás. Porque de la misma manera que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches» (Mt 12,39-40).

El comentario que viene en Mateo parece ser propio suyo, pero en Lucas aparece una clara alusión al signo de Jonás. En todo caso, lo que está claro es que Jesús se opone a la concesión de un signo espectacular como los que aparecen en los apocalipsis [37]. Y con esto entramos en algo que tiene una importancia decisiva para comprender el milagro desde la misma perspectiva de Jesús.

Hay un tipo de milagros que Jesús siempre rechaza: aquellos en los que únicamente se busca lo prodigioso, dejando de lado la significación salvífica y religiosa. Cristo rehúsa este tipo de milagro. Yahveh es un Dios de las maravillas, dice Monden, pero las quiere al servicio de su Reino [38]. Jesús nunca busca lo prodigioso por lo prodigioso. Todo milagro suyo tiene una significación directamente religiosa y se presenta como una interpelación para la conversión. Sus obras son siempre signos del reino. En las tentaciones del desierto, que son tentaciones de claro matiz mesiánico, Cristo se niega a poner su poder en servicio de una concepción del reino que no encaja con la que el Padre le ha encomendado. Jesús se opone a la búsqueda de milagros por sí solos (Jn 4,48). Se niega a hacer milagros en Nazaret, porque no encuentra el clima religioso necesario (Mc 6,1-6) y se niega también al número circense que le pide Herodes (Lc 23,8).

Si antes decíamos que la dimensión apologética es inherente a los milagros de Cristo, hay que decir también que no entenderá el milagro de Cristo el que lo busque meramente como hecho prodigioso al margen de su significado salvífico. Aparecen así en el Nuevo Testamento las dos dimensiones fundamentales de los milagros de Cristo.

Pero, hoy en día, como decíamos al principio, no es la

[37] S. LÉGASSE, *El historiador en busca del hecho* en: X. LÉON DUFOUR, *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979) 124; cf. también, L. CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao 1970) 114.

[38] L. MONDEN, o.c., 110.

dimensión salvífica de los milagros la que se pone en cuestión. A decir verdad, esta dimensión, aunque olvidada en el pasado, nunca fue negada. La dimensión que hoy en día es puesta en causa es la apologética y, por ello, entramos a estudiarla en la doctrina de la Iglesia.

3) VATICANO I Y APOLOGÉTICA DEL MILAGRO

Como sabemos, el milagro fue tratado expresamente por el Vaticano I, un concilio orientado, en gran parte, a la teología fundamental.

El concilio, después de definir el acto de fe y precisar el carácter estrictamente sobrenatural del mismo, resalta la racionalidad de esta misma fe: «Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y profecías que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son signos ciertísimos y acomodados a la inteligencia de todos de la revelación divina» (D 3009).

Esta doctrina la integra el concilio en el canon correspondiente: «Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y, por tanto, los hombres deben moverse a la fe por la sola experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada, sea anatema» (3033). Y asimismo: «Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por ende, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, hay que relegarlas entre las fábulas y mitos, o que los milagros no pueden nunca ser conocidos con certeza y que con ellos no se prueba legítimamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (3034).

El concilio defiende el valor apologético de los signos externos de la revelación, diciendo que el hombre, por medio de ellos, puede tener un conocimiento cierto del hecho de la revelación. De este modo, supone el concilio que la racionabilidad de la fe implica un conocimiento racional del hecho de la revelación por medio de los signos externos.

Cuando el concilio dice que el milagro es un signo acomodado a la inteligencia de todos, no especifica en qué

sentido. La lectura obvia, opina Monden, sería que la prueba es perceptible tanto para las inteligencias cultivadas como para las sencillas. Sin embargo, anota el mismo Monden, las actas del concilio no dan pie a tal interpretación. R. Aubert ha interpretado dicha expresión en el sentido de que se trata de hechos perceptibles por el hombre aun antes de la aceptación por la fe [39]. Esta opinión es verosímil, al parecer de Monden, tanto más, si tenemos en cuenta que la Iglesia pretendía rechazar la tesis de P. Bautain, el cual admitía que, para quien no poseyera la fe, los signos no tenían valor de prueba [40], por lo cual Bautain tuvo que firmar un cierto número de proposiciones que le fueron presentadas por su obispo y la congregación de religiosos, en las cuales se afirma claramente que la razón precede a la fe y que puede probar con certeza la verdad de la revelación [41].

Por el conjunto de los textos, dice Monden, parece que el concilio se orienta en el sentido del reconocimiento de la capacidad física de la razón natural para alcanzar un conocimiento cierto por los signos, pero en la mentalidad del concilio ello no significa que este proceso se lleve a cabo con las solas fuerzas naturales (de suyo capaces para probar el hecho de la revelación) sin el auxilio de las gracias del Espíritu Santo que lo fortalecen y vivifican. El concilio considera la situación real en la que Dios concede al hombre no sólo los signos externos, sino también las gracias internas del Espíritu Santo (D 3009, 3010).

Será la *Humani Generis* la que explicite que el hombre tiene esa capacidad física de conocer el hecho de la revelación previamente a la fe. La encíclica habla de «los signos tan numerosos e impresionantes dados por Dios, con los cuales puede demostrarse el origen divino de la religión cristiana, aun a la luz de la sola razón natural» (D 3876).

En resumen, podemos decir que la Iglesia enseña y define la capacidad física que tiene el hombre para reconocer el hecho de la revelación por medio de la luz natural, si bien sabe que el proceso real de este conocimiento va acompañado por la gracia que es sanante respecto al cono-

[39] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Louvain 1945) 168-169.
[40] Cf. L. MONDEN, o.c., 24, nota 11.
[41] Ibid.

cimiento racional y elevante respecto al asentimiento de fe.

En efecto, después de haber defendido que el hombre tiene capacidad para conocer el hecho de la revelación por medio de la razón, dice el concilio que la fe es puro don de Dios y que el hombre no puede, en modo alguno, dar un paso positivo hacia su salvación sin ese don de Dios (D 3010). ¿Cómo se comprende entonces que la fe implique, por una parte, un aspecto racional y, por otra, sea puro don de Dios? Si, examinando los milagros, nos consta por la razón que Dios ha intervenido en nuestra historia, ¿no estaremos ya obligados a acatar la revelación? ¿Dónde queda entonces la libertad de la fe? Recordemos que no son pocos los que rechazan el valor apologético del milagro porque, de admitirlo, negarían, dicen, la libertad de la fe.

4) La razón y la fe

La razón lleva y conduce al pórtico de la fe, pero no causa nunca la fe. La fe es una decisión hecha *cum ratione,* pero no *ex ratione.* Veámoslo.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta que el conocimiento que tenemos de Dios a través de los signos es siempre un conocimiento mediato e indirecto, de modo que tales signos, al tiempo que revelan, ocultan a Dios. Aquí en la tierra, los signos no suprimen el misterio de Dios, sino que más bien nos conducen a él. El hombre puede tener certeza de la revelación por medio de la luz natural de la razón, pero no ve a Dios. No tiene evidencia.

Por otra parte, el problema de la revelación para el hombre no es un problema de matemáticas que pueda ser estudiado desasionadamente. El hombre no está frente a los signos de la revelación con una actitud de mera neutralidad, porque tales signos ponen al hombre ante el problema de una intervención extraordinaria de Dios que le interpela por ellos. Y esta interpelación compromete, como es lógico, la libertad humana, es decir coloca al hombre ante una situación nueva, que tiene consecuencias para su vida y su conducta.

Ahora bien, donde interviene la libertad del hombre en la presente situación salvífica, interviene la gracia (elevante). En la actual situación de pecado y de gracia, el hombre no puede adherirse a Dios, dando un paso positivo

y salvífico hacia él, sino desde la gracia (D 377; 301(Creer en Dios revelador no es solo *saber* que ha revelac no es sólo una afirmación, es también una *adhesión* que i plica lo más hondo de la libertad humana y que conlle\ por tanto, la ayuda de la gracia. La aceptación del Di que se revela es, en último término, un acto de fe, fruto c don de la gracia que el hombre hace suya por su coopei ción activa (D 3010). No es que se requiera la gracia p(que sean ambiguos los signos de Dios; lo que es ambig es el corazón del hombre. El hombre sabe por los sign que Dios ha revelado; pero la fe implica una adhesión (corazón que, tras el pecado original, no puede darse sin ayuda de la gracia. En último término, la adhesión de fe hace cuando la libertad humana, una vez sopesados]] motivos que tiene para creer, se rinde a la gracia, al tes monio interior de Dios, aceptando lo revelado en virtud este testimonio divino.

La razón lleva al límite de la decisión de la fe y hace ésta una decisión responsable, pero no la causa. La raz produce el *juicio especulativo* de credibilidad. Con él *saben* que Dios ha revelado. Para esto no es absolutamente ne(saria la gracia. Pero, antes de llegar al asentimiento de existe el *juicio práctico* por el que el hombre capta que cr(en Dios es bueno y obligatorio para él. Es el juicio que dispone e inclina a dar el asentimiento y este juicio e: hecho ya bajo la iluminación interior de la gracia, como está también el mismo asentimiento de fe. La razón es u condición necesaria para que nuestra fe sea adecuada nuestra naturaleza de hombres inteligentes y responsabl pero la razón no es causa, ni siquiera parcial, de la fe. único motivo formal de la fe es la autocredibilidad de D mismo que se insinúa en nuestro interior ya desde el jui(práctico por medio de la gracia iluminadora, de modo q1 en el asentimiento, aceptamos el mensaje externo de la : velación no por su intrínseca inteligibilidad, sino porq nos apoyamos en el testimonio interior de Dios, que r alcanza por su gracia. Dios nos interpela con los signos (ternos (con ellos *sé* que se revela: juicio especulativo), tiempo que con su gracia nos provoca a apoyarnos en testimonio interior, en su propia autocredibilidad. causa de la fe está en la gracia que el hombre hace su por su cooperación personal (D 3010).

Es Dios el que, por el don interno de la fe, nos introduce directamente en su intimidad y en el conocimiento personal e inmediato de sí mismo. Cuando el hombre hace suyo este don de Dios, y cuando se rinde sin reservas a su solicitud interior, nace la fe. Dios, después de darnos su mensaje y los signos externos que interpelan y hablan a nuestra razón, nos sale al paso con la atracción interior de su gracia, por la que entramos directamente en su intimidad. Es este testimonio interior de su gracia el que nos atrae a apoyarnos directamente en sí mismo como garantía de verdad, y se debe a este testimonio interior de la gracia el que veamos en el mensaje externo una llamada que Dios nos dirige personalmente.

«La fe en la revelación, dice Fries, no es una conclusión lógica de las premisas, de sus criterios, sino un verdadero acto de decisión; pero los criterios proporcionan la posibilidad, el derecho y el deber (moral) de poner ese acto. Por esta razón, las pruebas de la credibilidad y su conocimiento no pertenecen a la estructura interna de la fe misma, sino al pórtico, al *praeambula fidei,* al ámbito de las premisas y condiciones de fe. La fe en el Dios de la revelación no cree basada en los criterios, sino (movida por ellos) basada en la gratuidad de Dios, o sea sólo en Dios» [42].

En consecuencia, la razón no causa nunca la fe, ni suprime la libertad del hombre. Quizás sea oportuno recordar el caso acaecido a A. Carrel, el cual, siendo ateo, dijo que, de ver un milagro en Lourdes, se abriría a la fe. En concreto, de una muchacha afectada de peritonitis tuberculosa dijo: «Si esta muchacha se cura, me hago fraile o me vuelvo loco» [43]. La muchacha quedó curada de repente en su misma presencia. Esto era en 1903. Tuvieron que pasar, sin embargo, más de 40 años hasta su conversión. La prueba la tenía claramente delante de los ojos, pero es entonces cuando se entabla una lucha en el interior del corazón del hombre, porque no se llega a Dios si no se está dispuesto a adorarle y arrinconar la propia autosuficiencia.

[42] H. FRIES, *Milagro, signo* en: *Conceptos fundamentales de teología,* III (Madrid 1967) 42.

[43] A. ALEXIS CARREL, *Vilaggio a Lourdes. Frammenti di diario* (Brescia 1969).

Sólo cuando el corazón humano se rinde a la gracia en un acto de humildad y sencillez, es cuando nace la fe. Y esto es obra de la gracia.

El milagro tiene, sin duda, un carácter intepelador. Es un hecho que, por superar sensiblemente las posibilidades de nuestro mundo, está al alcance de nuestro conocimiento racional; pero, por su índole de signo, por su carga de significación, es una interpelación que Dios nos dirige de cara a nuestra conversión. El milagro es un hecho que, acontecido en nuestro mundo y en nuestra historia, es susceptible de ser conocido por nuestra razón; pero, al mismo tiempo, es un signo, una palabra que Dios nos dirige interpelando nuestra propia conciencia. Allí donde el milagro nos sorprende y llama nuestra atención, está esperando la gracia para introducirnos en la intimidad de Dios y para que podamos aceptar la palabra externa del mensaje como una palabra que Dios nos dirige personalmente. El mensaje externo se convierte, en virtud de la gracia interior que lo acompaña, en confidencia y comunicación personal. Aceptamos el mensaje no por su intrínseca inteligibilidad, sino desde la atracción interior de la gracia, que nos permite apoyarnos directamente en Dios como garante de verdad.

5) La opción fideísta

El testimonio que hemos aportado del Vaticano I podría ser rechazado por aquellos que, en estricta lógica, ven que en un tratado de teología fundamental no se puede recurrir al dogma. No carecen de razón. Por ello pienso que, prescindiendo metodológicamente del Vaticano I, podríamos hacer una reflexión sobre el papel de la razón en la preparación de la fe. Y esta reflexión consiste en que la supresión de la razón, en la preparación de la fe, nos conduce inevitablemente al fideísmo y a la reducción de la revelación a algo meramente subjetivo.

«Las declaraciones del concilio, dice Fries, sobre la cuestión de los milagros son, en varios aspectos, resultado de una posición dialéctica: se dirigen contra la tesis según la cual la convicción del carácter divino de la revelación es una mera convicción subjetiva que de ninguna manera puede alcanzar valor objetivo ni puede convertirse en obligatoria. Las consecuencias de esta idea son comentadas así

en el concilio: Si no hay señales objetivas del hecho de la revelación, ni criterio alguno objetivo de credibilidad, si todo se reduce a la experiencia interior del hombre (desde un punto de vista subjetivo) no merece ninguna religión preferencia de credibilidad sobre otra; más aún, todas las religiones carecen, en el fondo, de credibilidad» [44].

Esta reflexión de Fries es hoy en día más actual que nunca, dado el subjetivismo que impera en filosofía. Pero, cuando en el proceso de la fe no se admite la intervención previa de la razón o cuando, en lenguaje de Dhanis, se suprime la llamada «trascendencia física» del milagro, no queda entonces otro camino que el fideísmo [45].

[44] H. FRIES, o.c., 40.

[45] Dijimos anteriormente que Léon Dufour reduce el milagro a la significación salvífica, olvidando su dimensión apologética. Admite que el milagro tiene algo de sorprendente para los judíos. Hay ciertos prodigios en el Nuevo Testamento que más tarde podrían ser explicados, en el fondo, por la ciencia (o.c., 24). En una palabra, «el milagro no puede ser referido como una "prueba" intemporal: se presenta como un "signo" perfectamente adaptado a los hombres, pero no necesariamente a los hombres de todos los tiempos» (24). Por ello define el milagro como «un hecho físico relativo a la salvación terrena de uno o varios individuos que parece sorprendente a los espectadores y es interpretado como una acción religiosa que supera las fuerzas efectivas del hombre» (43). Léon Dufour habla de hechos sorprendentes cuya interpretación, dice, depende de la convicción personal del historiador (332). El creyente responde diciendo que ese santo de Dios, ese carismático que es Jesús, fue para los evangelistas un hombre en el que Dios se expresa perfectamente, pero cabe también la interpretación, como hizo Feuerbach, de ver en él al hombre que sobrepasa al hombre en sus profundidades o invocar unas fuerzas parasicológicas todavía mal conocidas por nosotros (333). Estas respuestas, dice Léon Dufour, no son adecuadas, pero es que la escapatoria es siempre posible, porque la fe en Cristo es plenamente libre (333).

Y dice Léon Dufour que, para responder adecuadamente a la pregunta planteada, es necesario recurrir a la fe en la resurección de Jesús. Los que han transmitido los milagros de Cristo veían en ellos la expresión, el acuñamiento del misterio de la resurrección. Tal es la convicción del cristiano. La base de todo relato de milagro es la certeza de que, en Jesús, la muerte ha sido definitivamente vencida por la vida. La respuesta se impone únicamente por la fe. La fe de los primeros cristianos en la resurrección de Jesús reconoció en este ser carismático a un ser divino, precisamente al que venció definitivamente a la muerte (333-334).

Así, pues, el milagro, hecho sorprendente para aquella época, es de suyo un hecho ambiguo. Es la fe del intérprete la que decide: «El prodigio no tiene más función que suscitar una pregunta: es inútil pedirle una respuesta. No nos empeñemos en «sorprender el sobreatural *in fraganti*. Lo que invita a ir más allá de lo que se nos impone y nos interroga es la función del prodigio (el sentido inherente). Por eso no hay milagros en sí;

Si no queremos caer en el fideísmo, es preciso defender el milagro como algo que trasciende la naturaleza humana y que se le impone al hombre como una intervención extraordinaria de Dios. Concediendo al milagro lo que tiene de significante, es preciso concederle también lo que Dhanis conoce con el nombre de «trascendencia física» o superación de las leyes de la naturaleza. Si prescindimos de esto, sería imposible tener una garantía objetiva de la intervención de Dios en la historia.

En el caso de que tuviéramos un cierto prodigio que de suyo no superara las leyes de la naturaleza, no podríamos apelar a él como signo de la intervención de Dios en la historia. Es esta trascendencia física la que eliminan autores como González Faus, que defiende que aquellos milagros evangélicos que parecen ser más fiables desde el punto de vista histórico, son curaciones de dolencias (padecimientos psicológicos, parálisis, etc.), en los cuales no cabe excluir una explicación natural en la línea de lo que hoy se llama «terapia de superación» [46].

Por el contrario, el P. Dhanis en buena lógica exige esta trascendencia física, porque, aunque se diese un cierto prodigio (en la línea de la llamada terapia superacional) incluso en un contexto religioso, y aun de forma constante, no sería suficiente, dice el P. Dhanis, para suprimir la duda razonable.

Un hecho que puede darse en el campo profano, aunque de hecho no se dé, no es suficiente garantía de una intervención de Dios [47]. Sólo tenemos garantía en el caso de

todo milagro lo es en relación con unas personas. Sólo la fe puede dar una respuesta» (343).

Esta fe en Cristo taumaturgo se hace en el fondo en virtud de la fe en la resurrección: fe que descubre en los relatos de los milagros la expresión del misterio de la resurrección. Ahora bien, resulta, como veremos más adelante, que para Léon Dufour la resurrección es también exclusivamente una realidad de fe sin apoyo alguno de la razón, pues no cabe conocimiento racional alguno de la resurrección. Por lo tanto, vemos que para apoyar la fe se apela a la fe. Este es el círculo vicioso; círculo que no existe en el Vaticano I, al dar a la razón lo que es de la razón y a la fe lo que es de la fe.

[46] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 148.

[47] E. DHANIS, o.c., 225-226. El P. Dhanis expone estos criterios en contra precisamente de Monden, el cual sostiene que el discernimiento del milagro (que para Monden implica también una trascendencia física, una intervención del poder de Dios) no se hace por la constatación de las

que un hecho trascienda las leyes de la naturaleza humana. Es el caso del llamado prodigio religioso mayor, que

leyes de la naturaleza, puesto que la estructura metafísica u ontológica de la naturaleza se nos escapa, sino la trascendencia semiológica (cf. L. MONDEN, o.c., 54-56). Dice así Monden: «Réstanos un solo medio para determinar la naturaleza de la intervención divina: partir de la estructura de signo que define al milagro. Esta estructura se establece teológicamente y dará lugar a deducciones del mismo tipo. Afirmemos, pues, sin riesgo de error, que el acontecimiento natural debe expresar y significar más de lo que permite su naturaleza. Esta significación ulterior ha de provenir de una instancia divina participada por el acontecimiento... Dios emplea la naturaleza material como instrumento de su intención de salud... ¿Podemos ir más lejos y precisar más la relación que une la actividad de la naturaleza a la que ésta manifiesta súbitamente como instrumento de la acción divina? Hemos visto que la transformación que la naturaleza sufre en el milagro anticipa en un momento y en un caso determinado una renovación universal escatológica, que hará participar a la naturaleza de la gloria de lo alto. Así se aplica el hecho milagroso al principio general de que *gratia supponit naturam*, la gracia no destruye la naturaleza, sino que la libra, la ennoblece y la diviniza. En nuestro universo, que no es puramente natural, sino que está herido y desequilibrado por el pecado, la invasión de la gloria de Dios tomará necesariamente la forma de una conquista violenta, de un trastorno del orden, o más precisamente, del orden establecido» (o.c., 55-56).

Dhanis responde a estas palabras diciendo que, aunque Monden admite la trascendencia física del milagro, en el problema del discernimiento del mismo no guarda la misma lógica, puesto que para su argumentación no puede invocar más que un valor de conveniencia, apelando al mismo tiempo a una perspectiva escatológica que depende de la revelación y que no es rentable en apologética (E. DHANIS, o.c., 217, nota 28).

Monden, en la edición francesa de su obra, publicada en 1960 y de la que se ha hecho la edición española, contesta a Dhanis diciendo que «en realidad, en el milagro tal como nosotros lo concebimos, la naturaleza como naturaleza se convierte en símbolo de lo sobrenatural; la trascendencia semiológica sólo puede, por ende, realizarse por una trascendencia física. Pero juzgamos imposible traducir esta trascendencia en términos de ciencia positiva y nos negamos, por ende, a expresarla, diciendo que el hecho milagroso «se sustrae al régimen a las leyes naturales» (o.c., 55, nota 33).

Por lo que se ve, Monden, que, repetimos, admite la trascendencia física del milagro, en el plano del conocimiento no reconoce la posibilidad de conocerla. Esta trascendencia física no puede traducirse en términos de ciencia física.

Creemos que la causa de esta postura de Monden se debe a que, según él, el conocimiento científico no alcanza la naturaleza de las cosas (o.c., 54). A nuestro entender, establece una dicotomía exagerada entre conocimiento científico y conocimiento de la naturaleza de las cosas (cf. ibid.,). A esto hay que responder diciendo que, efectivamente, la ciencia no llega a los primeros principios metafísicos (3.º grado de abstracción), pero la ciencia está dotada de un grado de abstracción que es el primero, por el que conoce la *naturaleza* de las cosas.

se caracteriza, según el P. Dhanis, por las siguientes notas:

— Que se separe del curso habitual de la naturaleza, observada en circunstancias muy numerosas y variadas.

— Que se trate de un prodigio realizado en un ambiente normal, sin que circunstancias naturales e insólitas o factores artificiales pueden haber intervenido como causa.

— Que no se conozca otro prodigio de este tipo y envergadura en el campo profano [48].

El prodigio religioso menor es aquel al que le falta alguna de estas notas. Como ejemplos del primero, expone Dhanis la resurrección de la muerte, multiplicación de alimentos, curación súbita e incomparablemente rápida de una enfermedad o de una lesión orgánica, mientras que la curación, incluso inmediata, de enfermedades más bien funcionales todavía más si son debidas a causas síquicas, será el prodigio religioso menor [49].

Se requiere una trascendencia física de las leyes de la naturaleza para poder tener la garantía de la intervención de Dios en nuestra historia. Sólo con la trascendencia física se puede tener garantía de la trascendencia semiológica, es decir, yo no podré abrirme con seguridad a la palabra de gracia que Dios me envía, si no me consta que Dios ha intervenido en la historia. Por ello decimos que es la trascendencia física la que garantiza la trascendencia semiológica del milagro. El milagro, como signo interpelador de mi conciencia, no tiene base sin la trascendencia física. Nunca podré estar seguro de que Dios me interpele por un signo de suyo ambiguo. Como dice el P. Dhanis, «la trascendencia semiológica del milagro (la cual será, en un contexto apropiado, la de un signo de la revelación) está altamente garantizada por la trascendencia física» [50].

El milagro, en su trascendencia física, coloca a la revelación ante las exigencias de la razón. Un hombre no puede entregarse con coherencia al Dios de la revelación, si no le consta la existencia del hecho mismo de la revelación. Aunque la fe es un don de Dios, como ya hemos dicho, está protegida desde fuera por el milagro. El milagro pre-

[48] E. DHANIS, ibid., 225.
[49] Ibid.
[50] Ibid., 224.

para la fe. Como dice G. Söhngen, es para la fe lo que el atrio de los gentiles es para el *Sancta Sanctorum* en el templo de Jerusalén [51]. El hombre necesita conocer las credenciales de la revelación, necesita salvar su decisión de fe ante las exigencias de la razón, de otro modo su fe sería una opción arbitraria y sin fundamento. El milagro rompe precisamente la tranquilidad del recinto que el hombre establece en torno a sí y le obliga a escuchar la palabra que le viene de fuera.

¿No era lógico, por otra parte, que el Dios de la revelación que interpela al hombre le ofrezca a éste signos claros de su llamada? La trascendencia del milagro traduce en el mundo sensible el amor infinito del Dios de la revelación. El milagro responde a la misma dinámica de la encarnación del Verbo, que toma nuestra carne, haciendo de la naturaleza humana un instrumento de sus decisiones salvíficas, adaptándose así a nuestra debilidad. En el momento en el que Dios pide nuestra fe, ¿no se va a adaptar a nuestra debilidad, dándonos un apoyo en el mundo de los sentidos? ¿Se va a revelar Dios únicamente por la pureza y profundidad de la doctrina y por la grandeza moral de su persona?, pregunta Monden [52]. ¿No hay más bien que esperar que la deje transparentarse en el esplendor glorioso de su cuerpo o en la transformación de las cosas que este cuerpo toque, para hacerla accesible a nuestros ojos demasiado miopes? [53] «Cristo sabía, nos dice Monden, que nuestros pobres ojos están fascinados por las cosas sensibles, detenidos por lo exterior. Nuestros ojos corrían el riesgo de no conocer siquiera al Dios del amor en la carne, si El mismo no dejara a veces entrever su poder, fijando así irresistiblemente en él nuestra atención distraída y caprichosa. Nuestras manos se pegan a la materia, quieren gozar de ella y poseerla. ¿No es así que habría de costarnos trabajo soltar lo terrestre por la gloria divina, si ésta no irradiaba por un instante a través de la persona del Señor? El Señor dudaba lograr fijar en El un corazón tan sensible a toda presencia y a toda intimidad corporal,

[51] G. SÖHNGEN, *Wunderzeichen und Glaube. Biblische Grundlegung der katholischen Apologetik:* Cath. (1935) 270.
[52] L. MONDEN, o.c., 32.
[53] Ibid., 32.

si no llamaba la ternura humana a la experiencia inmediata del corazón de Dios»[54].

Exactamente lo mismo que la Iglesia y los sacramentos, el milagro se sitúa en la prolongación natural de la encarnación. Responde a la economía de la encarnación. La humanidad que el Verbo vino a rescatar es una humanidad pecadora y caída. Si quiere comunicarle la vida divina, dice Monden, es menester que, antes, la cure, la purifique y la redima[55]. Esto es precisamente el milagro: signo sensible de la redención que llega. Es en este mundo de cuerpo donde se han instalado las consecuencias dolorosas del pecado, y es ahí, donde Cristo va a encarnar la redención. Liberando al cuerpo de las consecuencias del pecado, Cristo simboliza y prefigura una redención que no es sólo espiritual, sino que afecta al mundo. La victoria sobre el mal tiene que significarse también aquí en la tierra.

6) LAS DOS DIMENSIONES DEL MILAGRO

Con lo dicho hasta ahora, queda claro que, en una definición del milagro, no puede faltar ninguna de sus dos dimensiones. Hemos insistido en la dimensión apologética no porque infravaloremos su aspecto significante, sino porque hoy en día es la dimensión que más se ha desestimado. Visto, pues, lo que la Sagrada Escritura nos dice del milagro y lo que impone una recta comprensión de la relación razón-fe, podemos rechazar como inaceptable la alternativa que se nos propone entre dos definiciones de milagro: la apologética o la semiológica, calificando a la primera de «religiosa» y a la segunda de «evangélica»[56].

Por ello aceptamos la definición que el P. Dhanis nos ofrece y que integra las dos dimensiones del milagro: la trascendencia física y el aspecto significante. He aquí la definición:

«El milagro es un prodigio que, aconteciendo en la naturaleza e insertado en un contexto religioso, está divinamente sustraído a las leyes de la naturaleza y es dirigido por Dios al hombre como signo de un orden de gracia»[57].

[54] Ibid., 32-33.
[55] Ibid., 33.
[56] J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 31.
[57] E. DHANIS, o.c., 202.

El milagro no es ni el prodigio clamoroso sin relación alguna con la salvación, tal como a veces lo entiende la imaginación popular, ni el signo cargado de significación salvífica pero ambiguo e incierto en su alcance trascendente, según la mentalidad de algunos teólogos. Es, a la vez, un prodigio físico y religioso, instrumento salvífico de Dios que interviene en nuestra historia de modo trascendente e inequívoco.

II) Posibilidad del milagro

Vistas ya las dimensiones del milagro, tal como aparece en la Biblia y en el Vaticano I, antes de entrar en el tema de la historicidad de los milagros de Cristo, digamos dos palabras sobre la posibilidad misma del milagro y sobre la posibilidad que tiene el hombre de conocerlo. Recordemos que el Vaticano I define la posibilidad del milagro y la posibilidad, asimismo, de conocerlo con certeza (D 3034).

1) El milagro es posible

Fue en el siglo XVIII y XIX cuando se atacó la posibilidad misma de los milagros desde la incipiente ciencia natural y desde el determinismo que se profesaba. Se argumentaba que los milagros son imposibles, porque quebrantan las leyes puestas por Dios en la naturaleza, porque degradan la ciencia, y porque la fe en los milagros implicaría que Dios debiera, por razón de cualquier interés humano, suspender la estructura del mismo mundo creado por él. Esta fue la postura de Spinoza, Bayle, Voltaire y Hume. He aquí lo que dice Voltaire:

«Un milagro, según el rigor de la palabra, es una cosa admirable; en ese caso todo es milagro. El orden prodigioso de la naturaleza, la rotación de cien millones de globos en torno a un millar de soles, la actividad de la luz, la vida en los animales son milagros perpetuos. Según las ideas recibidas, llamamos milagro a la violación de esas leyes divinas y eternas... Muchos físicos sostienen que en este sentido no existen milagros... Atreverse a suponer que

Dios hace milagros equivale a insultarle impunemente» [58].

En el fondo, está latente la concepción deísta del mundo: Dios no interviene en la historia y, así, los filósofos del naturalismo no dejan lugar en su doctrina para los milagros o el hecho sobrenatural.

En el protestantismo liberal, el influjo deísta es claro. Scheleiermacher fue el primero que intentó construir una dogmática naturalista. Para él un milagro es simplemente un acontecimiento visto religiosamente [59].

Estas ideas del deísmo han vuelto a aparecer, bajo la forma de la teología de la secularización, entre nosotros. El programa desmitologizante de Bultmann y la actitud antirreligiosa de Bonhöffer han influenciado una mentalidad que no acepta los milagros, porque se muestra reacia a la posibilidad de una intervención extraordinaria de Dios en la historia. Indudablemente, como recuerda Sabourin, la creencia en un Dios personal es un presupuesto necesario para creer en la existencia de los milagros [60]. Supuesta la existencia de un Dios personal, veamos si el milagro es posible tanto de parte de Dios, como de parte de las leyes de la naturaleza.

2) De parte de Dios

Todo aquel que mantiene que Dios es el Creador trascendente del universo y de la naturaleza debe mantener, en consecuencia, que la naturaleza y el mundo es obra de Dios y que dependen esencial e ininterrumpidamente del mismo Dios. El ser contingente no sólo necesita de la acción creadora para pasar de la nada a la existencia, sino que requiere también que Dios le conserve constantemente en él para continuar existiendo.

En consecuencia, Dios puede cambiar el curso normal de los acontecimientos naturales. Claro es que Dios no obra por capricho. Muchas de las objeciones que se presentan contra el milagro parten del supuesto de que el mi-

[58] *Dictionnaire philosophique* (1770) en: *Oeuvres complètes* XIV (París 1880) 200-201.

[59] F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächten* (Berlín 1821[3]) 151-153.

[60] L. SABOURIN, o.c., 14.

lagro es un capricho de Dios, que se entretiene en romper las mismas leyes que él ha establecido. El milagro, lo vimos anteriormente, tiene la finalidad de ser signo de una intervención de Dios que interpela al hombre para elevarle a su amistad. El milagro tiene, en definitiva, la finalidad de hacer conocer la existencia de la vocación sobrenatural a la que estamos llamados. Si esta vocación sobrenatural es la más alta, noble y enriquecedora que el hombre puede tener, ¿no tendrá Dios que hacerla reconocer ante nuestros ojos? Si Dios interviene en Cristo para hacernos partícipes de su amistad y de su perdón, ¿cómo no va a comunicarlo por medio de signos que lo hagan reconocible?

Si antes decíamos que hay teólogos que resaltan la significación salvífica del milagro olvidando su trascendencia física, también es verdad que en el pasado no se insistía suficientemente en el aspecto salvífico del mismo, de modo que el milagro podía aparecer como un simple capricho de Dios. Pero, no. El milagro tiene siempre un significado y una intención salvíficas. Nunca aparece en la Biblia ningún milagro espectacular en el cual lo prodigioso haya eliminado a lo salvífico. El milagro encuentra en esta finalidad religiosa su inteligibilidad última y su razón de ser.

De aquí se deduce que el milagro se da sólo dentro de un ambiente religioso. Es sintomático a este respecto que en los milagros realizados por Cristo no haya concesión alguna a lo prodigioso por lo prodigioso. Los milagros que Cristo realiza los hace siempre dentro de un ambiente religioso, hasta el punto de que se niega a hacerlos fuera de dicho ambiente (Lc 4,20-18; 23,8-12).

En este sentido, es preciso recordar que también los ángeles pueden realizar signos prodigiosos entre nosotros. Se trataría de obras que los ángeles realizan con el consentimiento de Dios, pero en cualquier caso se trataría de obras que no superan las posibilidades de un ser creado y contingente como es el ser angélico. Acciones que implican, por ejemplo, creación o aniquilación de un ser, son exclusivas de Dios. La teología ha llamado a estos últimos «milagros absolutos», mientras que a los primeros los ha conocido con el nombre de «milagros relativos».

3) De parte de las leyes de la naturaleza

Como comentábamos antes, el avance de las ciencias naturales ha desarrollado en algunos un verdadero culto a las leyes de la naturaleza, de modo que se ha llegado a considerarlas inquebrantables. Sin embargo, ello no es así.

En primer lugar, las leyes de la naturaleza son simplemente indicadoras de la forma de obrar de las causas naturales y creadas. Ahora bien, estas causas, en cuanto que son creadas, son contingentes al igual que cualquier otro ser finito. Por lo tanto, sólo tienen una validez fáctica y contingente, no la absolutez del ser necesario que es Dios. Por lo tanto, podemos contar con ellas, mientras Dios no las suspenda. Como dice Lang, una validez fáctica, no necesaria a ultranza, no representa una determinación necesariamente inquebrantable [61]. Podemos contar con dichas leyes con una condición, con la condición de que sus presupuestos permanezcan inalterables y que las fuerzas actuales de que se trata no sean impedidas o superadas por otras nuevas o distintas. Por lo tanto, las leyes naturales no excluyen el concurso de otras fuerzas que hagan producir efectos distintos.

Pero hoy en día la objeción viene por otro lado. Hoy en día se arguye contra los milagros, diciendo que en realidad no sabemos qué son las leyes naturales, ni conocemos las posibilidades que encierran. Hablemos, pues, de ello.

III) Cognoscibilidad de los milagros

Hemos visto que los milagros son posibles tanto de parte de Dios como de parte de las leyes de la naturaleza, pero hoy en día se suele poner como objeción que, en el fondo, no podemos conocer si una determinada acción es milagrosa o no, porque no conocemos el alcance de las leyes de la naturaleza, es más, no conocemos, según algunos, las mismas leyes de la naturaleza. Como vemos, la objeción se ha desplazado. Antiguamente se objetaba que las leyes de la naturaleza no podían sufrir ningún quebranto. Esta objeción, insostenible en el fondo cuando se cree en la exis-

[61] Lang, *Teología fundamental*, I (Madrid 1970) 128.

tencia de un Dios personal, se ha refugiado en un pretexto aparentemente más humilde, pero que, en el fondo, es más sutil: no sabemos, no conocemos las leyes de la naturaleza, por lo tanto, no podemos prever su alcance, y así puede ocurrir que llamemos milagro a algo que el día de mañana sea explicable totalmente por motivos naturales. Contestemos, pues, con orden a la objeción.

1) El conocimiento de las leyes de la naturaleza

El hombre llega al conocimiento de las leyes naturales de las cosas por medio de la inducción. La inducción es el procedimiento de generalización por el que llegamos a establecer las leyes, basándonos en la naturaleza observada. La inducción, sea espontánea o metódicamente realizada, nos permite prever los procesos futuros de la naturaleza.

La ciencia nos dice que podemos prever el resultado de ciertos fenómenos porque podemos llegar a descubrir las propiedades esenciales de las cosas.

La ciencia avanza, en parte, por hipótesis (y en esto damos la razón a Popper), pero no es todo hipótesis en la ciencia. Cuando el hombre llega a descubrir las propiedades esenciales de las cosas (las del cobre, por ejemplo), puede establecer una tesis: tales propiedades, en determinadas circunstancias, producen tales efectos. Y el hombre puede captar la ley interna de las cosas, porque es capaz de abstraer de lo particular y llegar, mediante este proceso abstractivo, a la naturaleza de las mismas, conociendo de esta forma el principio general o la ley que las rige. ¿Por qué, por ejemplo, el cianuro es mortal para el hombre? Porque las moléculas que componen el cianuro por sí mismas son nocivas a la bioquímica del hombre. Esto es una tesis y no sólo una hipótesis. Es algo basado en la misma naturaleza de las cosas. Y es una tesis, como decimos, no porque hasta ahora no haya sido descalificada, (según el principio de Popper), sino porque la estructura interna de las moléculas del cianuro presenta una configuración determinada y específica.

Es conociendo la determinada naturaleza de las cosas, como llegamos a conocer sus propiedades esenciales. Precisamente el valor de la inducción es éste. La inducción no es la verificación de cien o cien mil casos, sino el hallazgo

de las propiedades esenciales de las que dimana el valor universal de una ley. Por supuesto que hay todavía propiedades desconocidas que, si intervienen en determinados casos, harán que las conocidas no produzcan los efectos acostumbrados, pero el que nuestro conocimiento sea perfectible, no quiere decir que sea esencialmente falsificable y que no hayamos llegado ya de hecho al conocimiento de ciertas leyes universales, por haber conocido ya propiedades esenciales de las cosas.

Nos basta observar cómo la ciencia no se contenta con la observación de los fenómenos, sino que intenta llegar al descubrimiento de la naturaleza específica de cada cosa y, cuando consigue determinar cuál es la configuración intrínseca de algo, puede predecir sin duda los efectos que se producen. Se sabe, por ejemplo, que el cianuro mata al hombre, y no porque sea una verdad no descalificada aún, sino porque se conocen las moléculas y características propias de este veneno. No creo que se atreva nadie a descalificar esta verdad por la ingestión del mismo. Por supuesto que, si en determinados casos quizás no se produce tal efecto mortal, será porque han intervenido otras causas, no porque sea falso o falsificable que el cianuro mata al hombre.

2) EL PRINCIPIO DE INDETERMINACIÓN

Es preciso también aludir al principio de indeterminación que Heisenberg descubrió en 1927 y que, según algunos, representaría la destrucción del principio de causalidad. En consecuencia, estaríamos abocados a la incertidumbre en el terreno del conocimiento de la naturaleza y sus leyes.

Según el principio de indeterminación, es imposible determinar a un tiempo y con exactitud la posición en el espacio de un electrón y su longitud de onda. Este principio hace que en el mundo infraatómico no se puedan predecir todos los fenómenos. El caso es que no pocos han deducido de este principio de indeterminación la invalidez del principio de causalidad: en el mundo infraatómico sucederían fenómenos totalmente imprevisibles, porque carecen de causa. Pero esto es un paso ilegítimo que el científico no puede dar. Veámoslo.

Son muchos los que afirman que la imposibilidad de co-

nocer la situación y la velocidad de onda de un electrón se debe a que la misma observación del electrón se realiza proyectando un haz de fotones que perturban el fenómeno observado y esto hace que sea imposible la medida exacta. Pongamos un ejemplo: si yo quiero sacar una fotografía de la superficie tersa de una piscina y no puedo hacerlo de otra manera que sumergiéndome al mismo tiempo en ella, es claro que resultaría imposible fotografiar la tersura de la piscina. Pues algo así ocurriría con la observación del electrón: mi misma observación, hecha con irradiación de fotones, impidiría la medida exacta y serena del objeto observado [62]. De todos modos, sea lo que fuere de la explicación que acabamos de dar, es claro que un científico tiene que limitarse a decir que, según el principio de indeterminación, la medida exacta se hace imposible; pero, como tal científico, no puede afirmar que haya cosas en sí indeterminadas, porque entonces está haciendo un juicio filosófico que no le compete como científico. El principio de indeterminación es un principio que se refiere a la *técnica:* para la *técnica* es imposible medir a la vez la posición y la velocidad de un electrón, pero no se puede decir más. No puede decir un científico que haya cosas indeterminadas en sí mismas, que existan fenómenos sin causa o cosas parecidas. Como dice J. M. Riaza, «mas no se sigue del principio de indeterminación» [63]. Por ello el principio de causalidad no está contradicho por el principio de indeterminación. Las ciencias físicas, que pueden descubrir las propiedades esenciales de las cosas, no pueden hacer, en cambio, afirmaciones metafísicas, como son las que corresponden a los primeros principios de la metafísica y que se sitúan en el tercer grado de abstracción (las ciencias se sitúan en el primero).

[62] Así opinan entre otros: V. MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze* (Brescia 1974[10]) 56; L. M. AUBERT, *Filosofía de la naturaleza* (Barcelona 1977[3]) 211; X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid 1978[7]) 269; J. M. RIAZA dice en este sentido que el principio de indeterminación es un principio que dice relación al conocimiento más bien, y por ello prefiere llamarlo de incertidumbre: Cf. J. M. RIAZA, *Ciencia moderna y filosofía* (Madrid 1953) 7351.

[63] Ibid., 375.

3) MONOD Y LA NEGACIÓN DE LA CAUSALIDAD

Los ataques al principio de causalidad tienen un influjo directo en el tema que estamos tratando, pues si no se puede prever un determinado efecto a partir de una naturaleza determinada, tampoco será posible saber si una acción es fruto o no de tal naturaleza.

Dejando de lado los ataques clásicos al principio de causalidad, creemos que es oportuno salir al paso del más reciente de ellos, realizado por Monod en su obra *El azar y la necesidad* [64]; libro que se ha hecho famoso más que nada por la negación del principio de causalidad y por la defensa del azar.

Distingue Monod dos tipos de casualidad: el operacional y el esencial. El primero se da cuando hablamos del azar porque desconocemos los factores que intervienen en una determinada acción. Así por ejemplo, si me cae una teja a la cabeza al salir de casa, hablo de casualidad; pero es claro que la teja ha caído por medio de una leyes físicas (su situación, la fuerza del viento y la gravedad). En este caso, hablo de casualidad por desconocimiento de la situación de la teja y de la fuerza del viento.

Pero hay otro azar en el que se da una imprevisibilidad total y que prodríamos llamar esencial. El mismo Monod nos pone un ejemplo.

Imaginemos que, mientras el señor Dubois trabaja en la reparación de un tejado, pasa por la calle el señor Dupont. El señor Dubois suelta por inadvertencia el martillo, el cual cae sobre la cabeza del señor Dupont y lo mata. Estamos ante un acontecimiento totalmente imprevisible, no tiene nada que ver, por lo tanto, con causas inmediatas o lejanas [65].

Monod explica la evolución sobre las mutaciones genéticas introducidas por azar y absolutamente imprevisibles: una vez constituida por azar una mutación, entraría en vigor la ley de la necesidad y la estabilidad. Todo se explicaría, en último término, por el azar.

Aunque Monod no haya aplicado este principio al tema de los milagros, es claro que su doctrina ha contribuido a

[64] J. MONOD, *El azar y la necesidad* (Madrid 1977⁹).
[65] Ibid., 127.

crear un clima, según el cual los fenómenos de la naturaleza son imprevisibles, y, por lo tanto, sería más científico no hablar de milagros.

Pero el pensamiento de Monod no es lógico ni mucho menos. Como hemos dicho a propósito del pincipio de indeterminación, un científico tendría que limitarse a decir: hoy en día, las mutaciones genéticas son totalmente imprevisibles; y no puede decir más. Decir que estas mutaciones no tienen causa es entrar en un terreno filosófico, que al científico, en cuanto a tal, no le compete. El hecho es que Monod confunde imprevisibilidad técnica con incausalidad. De que una cosa sea imprevisible deduce que no tiene causa, y esto es otro tema: es pasar del terreno técnico al filosófico. En el ejemplo que el mismo Monod pone, la caída del martillo es ciertamente imprevisible; pero cualquiera puede ver que la caída de este martillo tiene una causa: la inadvertencia del señor Dubois y la ley de la gravedad. Son cosas distintas.

El caso es que, desde el punto de vista técnico incluso, la ciencia sigue trabajando para encontrar la ley de las mutaciones genéticas. En ello, en descubrir la ley de las cosas, se basa el progreso de la ciencia.

Es frecuente a veces que los científicos traspasen el terreno de su competencia técnica, haciendo afirmaciones de tipo filosófico que no les competen.

4) Hacia una criteriología

Con lo visto hasta ahora, podemos concluir que cabe el conocimiento de las leyes naturales de las cosas, aunque todavía no las conozcamos todas. Según esto, cuando se dice que no sabemos si una determinada acción es o no milagrosa porque en el fondo no sabemos hasta dónde puede llegar la naturaleza, tenemos que responder lo siguiente:

En efecto, en muchos casos no sabemos hasta dónde pueden llegar las leyes de la naturaleza, pero sabemos en cambio hasta dónde *no* pueden llegar. Todavía no sabemos hasta dónde puede llegar la sugestión, pero sabemos hasta dónde no puede llegar: una tempestad del mar no se calma por sugestión.

De todos modos, para que una acción la podamos consi-

derar como milagrosa, no es preciso que tengamos un conocimiento exhaustivo de las leyes de la naturaleza. Basta que se realicen algunos criterios, como estos que nos presenta Dhanis [66]:

— Que el fenómeno en cuestión se salga de las leyes de la naturaleza observada en muy numerosas y variadas circunstancias.

— Que se desarrolle en un ambiente normal, sin que pueda deberse a circunstancias naturales insólitas o a factores artificiales nuevos.

— Que no se conozca la existencia de un fenómeno análogo en el campo profano.

Con lo dicho, analicemos, por ejemplo, la conversión del agua en vino por parte de Cristo. ¿Es posible que sea debido a fuerzas naturales desconocidas?

— Después de tantos siglos de existencia, la humanidad no ha conseguido cambiar el agua en vino. La experiencia no puede ser más abundante en este sentido.

— Jesús lo hizo en un ambiente normal, sin la aplicación de determinados y sofisticados instrumentos que pudieran hacer intervenir causas desconocidas.

— El único medio que emplea es su voluntad; una voluntad que no puede sugestionar a un elemento inanimado como es el vino.

Así pues, aunque admitamos que nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza no es exhaustivo, podemos decir que nuestro conocimiento de ellas es suficiente para afirmar, mediante una criteriología, que un fenómeno determinado es inexplicable por ellas.

De todos modos, el sentido común nos dice a la mayoría de los hombres que las acciones de Cristo están más allá de lo que humanamente pueden conseguir nuestras fuerzas, por ello el ataque más fuerte que hoy en día se hace a los milagros de Cristo proviene de la negación de la historicidad de los mismos.

IV) Historicidad de los milagros de Cristo

Entramos ahora en el tema de la historicidad de los milagros de Cristo. Es evidente que de estos milagros noso-

[66] E. DHANIS, o.c, 223 ss.

tros no hemos tenido experiencia alguna y, por ello, nuestro conocimiento de los mismos debe basarse en el testimonio apostólico. Ahora bien, el relato de los milagros, como hemos repetido frecuentemente, es un escrito particular en el que van unidos la historia y la fe de quien la escribe. Es una historia de Jesús, escrita desde la fe, y por ello se impone una aplicación rigurosa de los criterios de historicidad, con el fin de descubrir si en estos relatos de fe hay un núcleo histórico del que podamos tener garantía. Esta verificación es posible, como veremos.

Antes de entrar en la verificación histórica, digamos dos palabras sobre la clasificación que se ha hecho de los milagros en grupos diversos, pues ello tiene una relación directa con la historicidad como tal. A veces se trata de una división apriórica, basada en prejuicios que no responden a la realidad.

1) Clasificación de los milagros de Cristo

Sabido es que Dibelius dividió los relatos de los milagros en *paradigmas* y *cuentos* (Novellen). Mientras que el cuento relata un milagro como tal, el paradigma se sirve de un relato breve de milagro para introducir un mensaje [67]. Bultmann nos da una clasificación parecida con los *apotegmas* y *relatos* de milagro [68], que viene a coincidir con la clasificación que hace Dibelius. Los apogtemas serían más verosímiles, mientras que los relatos de milagros dependerían de una clara intención mitificante de la figura de Jesús. Los relatos tienen una forma parecida a la que encontramos en el mundo helénico: presentación del enfermo, petición de curación, intervención del taumaturgo, coro de alabanza.

Esta división, hecha por Dibelius y Bultmann, realizada bajo la intención desmitificante de la *Formengeschichte,* da una preponderancia excesiva a la forma literaria, hasta el punto de deducir conclusiones de tipo histórico de afinidades meramente literarias. No se aplican apenas los criterios propiamente históricos.

El caso es que el interés tan marcado de distinguir entre

[67] M. Dibelius. *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1933^3) 34.66.
[68] R. Bultmann, *Die Geschichte der synopthischen* 236-253.

cuento y paradigma (relato o apotegma) no tiene razón de ser. Como dice Richardson, «relatos y paradigmas tienen, ambos, una finalidad catequética, ambos son obra del mismo cuerpo de predicadores y no hay necesidad de suponer que en la Iglesia naciente existiera un orden separado de narradores de relatos» [69]. También es verdad que Dibelius y Bultmann no se ponen de acuerdo en qué tipo de los dos entra en cada relato concreto. Como reconoce Légasse, existe muchas veces un género de milagro híbrido, en el que resulta difícil separar el milagro del discurso [70]. Además, no es infrecuente que el relato del milagro termine no con la aclamación del coro como es tópico en la «forma» helénica de milagro, sino con la actitud de incredulidad por parte de los fariseos.

De todas formas, aunque hubiera que mantener de algún modo la distinción de paradigma y cuento (apotegma y relato), es preciso decir que del hecho de que la forma del relato evangélico coincida con la forma helénica no se deduce la no historicidad de aquél. Decía bien Solages a este propósito: «Yo desafío a Bultmann mismo a contar verdaderamente una curación excepcional sin decir ante todo que el enfermo estaba gravemente enfermo, que después ha sido curado, y sin mostrar en fin que esta curación ha sido verdadera. Esto no depende de la *forma* del relato, sino de la sustancia de las cosas» [71]. Esto mismo lo reconoce también Richardson [72].

Es también frecuente la división de los milagros de Jesús en milagros de curación y milagros de naturaleza [73]. Esta división puede aceptarse, pero pensamos que, cuando se marca demasiado el acento en ella, es porque se parte a veces de un prejuicio *a priori* contra los milagros de naturaleza, para terminar reduciendo a Jesucristo a un hacedor de ciertas curaciones. Léon Dufour se pregunta con razón a propósito de esta distinción, con qué derecho se distinguen unos milagros de otros cuando todos atañen siempre

[69] A. RICHARDSON, o.c., 36.

[70] S. LÉGASSE, o.c., 131.

[71] B. DE SOLAGES, *Critique des Evangiles et méthode historique* (Toulouse 1972) 82.

[72] A. RICHARDSON, o.c, 39.

[73] Cf. S. LÉGASSE, o.c., 118; R. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 33-34.

a las personas [74]. Sin embargo, se da por supuesto en no pocos casos que, mientras las curaciones tienen una significación salvífica, los milagros de la naturaleza carecen de ella, lo cual, como veremos, no responde a los hechos.

A veces se apela a que los milagros de naturaleza responden a motivos ampliamente difundidos en la literatura hagiográfica, por lo que resultarían legendarios [75]. Lo cierto es que, como reconoce el propio Léon Dufour, los milagros evangélicos de naturaleza apenas tienen paralelos en el mundo helénico [76] y no es infrecuente que se termine confesando que, en el fondo, los milagros de naturaleza no son aceptables, porque hoy en día la ciencia se opone a la ruptura de la uniformidad del orden del mundo, mientras que reacciona más favorablemente al ámbito más complejo de las curaciones sicofisiológicas [77].

Creo que lo que procede en el examen de la autenticidad histórica de los milagros es prescindir de todo prejuicio y analizarlos con todo el rigor de los criterios de historicidad a un doble nivel:

— Aportamos a nivel de historicidad global una serie de indicios sobre la historicidad general de los relatos evangélicos de milagros.

— Con los criterios de historicidad analizaremos lo que el mismo Jesús ha dicho y pensado de sus propios milagros.

— En una tercera fase, aplicaremos los criterios de historicidad a los relatos de milagros que encontramos en los evangelios. Los analizaremos en su conjunto y a veces estudiaremos el caso particular de algunos milagros concretos.

2) Historicidad global de los milagros de Cristo

Ha sido el P. Latourelle el que ha sistematizado una serie de reflexiones sobre la autenticidad histórica general de los milagros de Jesús [78]; reflexiones que, a nuestro parecer,

[74] X. Léon Dufour, o.c., 282-293.

[75] S. Légasse, o.c., 119.

[76] «La historia de las religiones no ofrece apenas paralelos de estos relatos, salvo en lo que toca a Caná» (X. Léon Dufour, o.c., 298).

[77] Esto es lo que termina confesando Légasse (o.c., 143).

[78] R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critériologie:* Greg. 54 (1973) 225-262.

son del todo pertinentes y las presentamos a continuación:

— El hecho primordial es que los relatos de los milagros ocupan en los evangelios un puesto tan importante y los milagros están tan íntimamente unidos a la trama misma de los evangelios, que es preciso aceptar o rechazar juntos los milagros y el resto de los evangelios. Los milagros pertenecen al Jesús de los evangelios. A este propósito, recuerda Latourelle las palabras de Trilling: «Los relatos de milagros ocupan tan extenso lugar en los evangelios que sería imposible que todos ellos hubieran sido inventados posteriormente y atribuidos a Jesús» [79].

La más temprana predicación apostólica presenta a Jesús como el que ha realizado milagros. Sin los milagros no se explicaría tampoco la admiración y el entusiasmo del pueblo por el profeta de Galilea. El mismo Bultmann ha tenido que reconocer, en términos que el mismo W. Marxsen admite, que «la comunidad cristiana estaba convencida de que Jesús había hecho milagros, y narraba de él multitud de historias maravillosas» [80].

— Una segunda consideración que ofrece Latourelle, inspirándose en Richardson [81], es una reflexión sobre el lenguaje de las cifras. En el evangelio de Marcos los relatos de milagros representan el 31 %, es decir 209 versículos de un total de 666, y si prescindimos del relato de la pasión de Jesús, la proporción se eleva al 47 %, es decir, a 209 versículos sobre un total de 425.

Es también importante lo que ocurre en el evangelio de Juan. A su primera parte (12 capítulos primeros) la denomina Dodd «libro de los signos», porque está compuesta principalmente por los relatos de milagros y los temas que Jesús suscita con ellos. La segunda parte del libro está ocupada por el relato de la pasión.

— Por otra parte, observa Latourelle, es imposible en los evangelios separar los milagros de Jesús de su enseñanza, como bien había observado Mussner en su libro *Los milagros de Jesús* [82].

[79] W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975) 125.

[80] W. MARXSEN, *Der Streit um die Bibel* (Gludbeck 1965) 44; R. BULTMANN, *Jesus* (Berlín 1926) 159.

[81] A. RICHARDSON, o.c., 48-49.

[82] F. MUSSNER, *Los milagros de Jesús* (Estella 1970) 11 ss.

Milagros y predicación constituyen un tejido único, porque manifiestan una misma realidad, la llegada del reino: «Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas y predicando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia del pueblo» (Mt 4,33).

En el evangelio de Marcos aparecen también controversias de Jesús con los fariseos, que tienen como punto de partida un milagro de Jesús. Así, por ejemplo, la discusión sobre el poder de perdonar los pecados (Mc 2,5-7), los exorcismos (Mc 2,5;3,22), el respeto del sábado (Mc 3,1) [83]. Además, la autoridad de la predicación le viene a Jesús, en parte, de los milagros y exorcismos que le acompañan (Mc 1,27).

En el evangelio de Mateo, el sermón de la montaña (Mt 5-7) y el ciclo de los milagros (Mt 8-9) tienen como fin presentar a Jesús ante los judíos como Mesías, nuevo Moisés, «poderoso en obras y palabras». El evangelio de Mateo, en su díptico de mensaje y obras, quedaría totalmente destruido sin los milagros.

Esta unidad de milagro y enseñanza aparece todavía más clara en S. Juan, donde a propósito del milagro de los panes, se presenta la Eucaristía, a propósito de la curación del ciego se presenta Jesús como luz, y a propósito de la resurrección de Lázaro, aparece Jesús como resurrección y vida. En el evangelio de Juan, que de forma especial resalta la palabra de Jesús en su función reveladora, vienen las señales en unión indisoluble con la palabra [84].

Por ello concluye Latourelle: «Eliminar los milagros del evangelio de Juan equivale a destruir el cuarto evangelio, pues todo él reposa sobre los signos y las obras de Jesús» [85].

Con esta reflexión se pretende, como hemos visto, hacer caer en la cuenta de que no se puede prescindir de los milagros de Jesús para quedarse con su mensaje, puesto que forman con éste una unidad indisoluble: una unidad que ha podido ser resaltada todavía más por la labor redaccional de los evangelistas, pero que tiene en Jesús su fuente y su origen, pues la función de Jesús, dicen los sumarios

[83] R. LATOURELLE, o.c., 230; cf. R. FABRIS, o.c., 165.
[84] F. MUSSNER, o.c., 19-20.
[85] R. LATOURELLE, o.c., 230-231.

evangélicos, era enseñar el reino y curar toda enfermedad. Enseñanza y obras aparecen indisolublemente unidas en el mismo Jesús. Esta unidad de enseñanza y obras es tan estrecha, que ha dicho Lang hablando de los milagros que «no se trata de pasajes aislados que podrían eliminarse sin menoscabo de los demás. Los relatos de los milagros realizados por Jesús no sólo constituyen, por su extensión, una parte considerable de los evangelios, sino que están relacionados íntimamente con la estructura, el objeto y el carácter de los evangelios. Quien se niega a admitir los milagros ha de considerar también los evangelios» [86].

— Otro hecho importante es que los milagros de Jesús tuvieron un carácter público. En consecuencia, el hecho de las narraciones realizadas por Jesús era conocido y podía ser confirmado o desmentido en el momento de la formación de la tradición evangélica.

— De hecho, nadie, ni siquiera los enemigos de Jesús, parece haber negado que haya realizado milagros. No se contesta su actividad taumatúrgica, sino la autoridad que reivindica y en la que se apoya. A este respecto, es clarísima la antiquísima perícopa sobre Beelzebul: «¿Y si yo echo los demonios por Beelzebul, por quién los expulsan vuestros hijos?» (Mc 3,25-30; Mt 12, 26-27; Lc 11,17-23).

Jesús cura a un poseído ciego y mudo (Mt 12,22). Sus adversarios no contestan el prodigio del que han sido testigos, sino el poder que Jesús se atribuye de echar los demonios.

Después de la resurrección de Lázaro, los fariseos tampoco contestan los milagros de Jesús, sino que dicen: «¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si lo dejamos que siga así, todos creerán en él» (Jn 11,47-48).

No niegan, por lo tanto, los milagros de Jesús, nadie en su tiempo los ha negado; sólo se tiene miedo a sus consecuencias.

— Finalmente, un texto del Talmud babilónico hace referencia a los milagros de Jesús:

«En la víspera de Pascua fue colgado Jesús de Nazaret. Un pregonero marchó 40 días delante de él (diciendo): ha de ser lapidado porque ejerció la magia, sedujo a Israel y

[86] A. Lang, o.c, 275.

lo hizo apartarse. Todo el que sepa una justificación para él, venga y argumente a favor de él. Pero no se encontró ninguna justificación, y así fue colgado en la víspera de Pascua» [87].

La tradición judía recuerda, pues, la muerte violenta de Jesús, la fecha exacta de su muerte y su actividad taumatúrgica, atribuida a la magia. El caso es que esta misma acusación de magia es la que vemos en el evangelio, cuando oímos a los enemigos de Jesús objetar que echa los demonios por el poder de Beelzebul (Mc 3,22ss).

Como conclusión de todas estas observaciones, dice Latourelle que nos permiten llamar la atención sobre los relatos de los evangelios. Si los milagros ocupan en ellos un puesto sólo parangonable al de la enseñanza y al de la pasión de Jesús, y si la predicación primitiva y los mismos evangelistas se concentran en el tema de los milagros como en el tema de la predicación de Jesús, de tal modo que no tiene significado el uno sin el otro, esto quiere decir que algo de capital importancia ha debido de suceder y que vale la pena examinarlo para probar su consistencia. No se ve por qué habríamos de hacer desaparecer la realidad de los milagros de Jesús, para no quedarnos más que con la de su enseñanza. Cristo se ha dado a conocer con sus obras no menos que con su palabra» [88].

Hoy en día no es sensato negar que Jesús haya hecho milagros. Como dice Trilling, «Un Jesús liberado de todo lo prodigioso no es un Jesús histórico» [89].

Estas son, pues, las consideraciones de tipo general en torno a los milagros de Jesús. Ahora nos preguntamos si el empleo de los criterios de historicidad nos puede dar garantía de los milagros concretos que aparecen en los evangelios. Pero esta aplicación de los criterios de historicidad la hacemos primero sobre las palabras de Jesús mismo respecto de sus propios milagros.

3) LAS PALABRAS DE JESÚS SOBRE SUS MILAGROS

Antes de entrar en el estudio de los milagros de Cristo en cuanto tales, es preciso estudiar lo que Jesús mismo ha

[87] Sanedrín 43, a.
[88] R. LATOURELLE, o.c, 232.
[89] W. TRILLING, o.c, 116.

dicho sobre ellos. El estudio de las palabras mismas de Jesús sobre sus milagros tiene un doble interés, como reconoce George [90]. Por una parte, proceden de una tradición independiente de la de los relatos de los milagros y los historiadores atribuyen a esta tradición un gran valor histórico. Es la conocida fuente de la Quelle. Por otra parte, es de sumo interés conocer la propia interpretación que Jesús hace de sus milagros.

En el estudio de las palabras de Jesús utilizaremos el trabajo de George [91], sirviéndonos también de las aportaciones de Mussner sobre el tema [92]. A. George utiliza en este punto los criterios de historicidad. Puesto que ya estudiamos la perícopa de la Quelle Mt 11,1-6; Lc 7,18-22 a propósito del mesianismo de Jesús, comenzamos por el estudio del *logion* de lamentación sobre las ciudades galileas.

a) *Las lamentaciones sobre las ciudades galileas (Mt 11,21-22; Lc 10,13-14)*

También nos ofrece la Quelle las palabras de lamentación de Jesús sobre las ciudades de Corozain, Betsaida y Cafarnaún, que aparecen casi idénticas en Mt 11,21-22 y Lc 10,13-14.

Son una lamentación profética ante las ciudades galileas que no se han convertido a la vista de los milagros *(dynámeis)* que se ha obrado en ellas. He aquí el texto de Mateo:

«¡Ay de ti Corozain! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho los milagros realizados en vosotras, tiempo ha que hubieran hecho penitencia en saco y ceniza. Pero yo os digo que en el día del juicio el castigo de Tiro y Sidón será menos riguroso que el vuestro. Y tú, Cafarnaún, ¿por ventura te levantarás hasta el cielo? Bajarás hasta el infierno» (Mt 11,21-23).

El texto de Mateo aparece con una introducción que no viene en Lucas: «Entonces comenzó a increpar a las ciudades en que había tenido lugar la mayor parte de sus milagros, porque no hicieron penitencia» (Mt 11,20). Tampoco los versículos 23 b y 24 en los que se alude a Sodoma

[90] A. GEORGE, *Paroles de Jésus sur ses miracles*, en J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Genbloux 1975) 283.
[91] Cf. nota anterior.
[92] Cf. F. MUSSNER, o.c., 20-27.

y Gomorra aparecen en Lucas. Sin embargo, observa George, Lc 10,12 (que habla de Sodoma) corresponde a Mt 10,15 y a su doblete en 11,24 [93].

Algunos han juzgado el texto de Mateo más primitivo por el paralelismo que se da en su texto, pero este paralelismo, observa George [94], es discutible porque, si Mt 11,23 b-24 responde bien a Mt 11,21b-22, la frase de 11,23a corresponde mal a 11,21a; y este primer anuncio del castigo hace inútil el de 11,24. Es, por lo tanto, más probable que en Mateo haya un desarrollo secundario y que Lucas esté más cercano a la fuente común de ambos.

La primera lamentación se dirige a la ciudad de Corozain, situada a 3 km. al norte de Cafarnaún en un desierto de basalto, cuya sinagoga fue descubierta en 1905 y desenterrada en 1926 [95]. Según Dalman, en tiempos de Jesús había en Corozain una población llena de vida. Pero ni esta ciudad ni Betsaida ni Cafarnaún se convirtieron ante la predicación y milagros de Jesús. Estas palabras de Jesús pertenecen, dice Mussner, a aquella situación de su vida en la que la «primavera de Galilea» se desmorona, emprendiendo ya el camino del sufrimiento.

Las objeciones que se han presentado contra la autenticidad histórica del pasaje no son pertinentes ninguna de ellas. El que se use un lenguaje profético [96], no es argumento contra su historicidad, pues el lenguaje profético, como bien dice George [97], es un lenguaje anterior a Cristo y empleado frecuentemente por él (cf. Mt 23,37; Lc 13,34).

Para Bultmann se trata de un *logion* formado por la comunidad, pues las palabras se refieren de un modo retrospectivo a la actuación ya concluida de Jesús y presuponen el fracaso de la predicación en Cafarnaún [98]. Sin embargo, nada impide que Jesús pudiera constatar su propio fracaso. Como dice Mussner, «evidentemente las lamentaciones presuponen un «fracaso», pero no el de la predicación misional cristiana, sino el de la actividad de Jesús en

[93] A. GEORGE, o.c., 293.

[94] Ibid.

[95] Cf. G. DALMAN, *Orte und Wege Iesu* (Gütersloh 1924) 163-165.

[96] Esta es la objecion de E. Käsemann, *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978) 209-210.

[97] A. GEORGE, o.c., 294.

[98] R. BULTMANN, *Geschichte der synopt...*, 118.

Galilea, su patria... Pertenece, históricamente considerado, a aquella situación de la vida de Jesús en la que la primavera de la Galilea se desmorona y Jesús emprende definitivamente el camino del sufrimiento» [99].

Pasando ahora a los criterios de historicidad y tras mencionar el lenguaje típicamente palestino del *logion* (paralelismo, pasivo divino, etc.), llegamos a las siguientes conclusiones:

Según el principio de discontinuidad, debemos observar que sólo por este *logion* sabemos que Jesús estuvo en Corozain. Esta ciudad, que ya no aparece en los evangelios, no tiene significación ni relevancia alguna, como para inventar un *logion* por ella [100]. «El hecho de que esta ciudad de Corozain, observa Mussner, no sea ya mencionada en la restante tradición evangélica muestra el desinterés de la comunidad cristiana postpascual por esta ciudad» [101].

Se debe constatar también, según el criterio de discontinuidad, que se reconoce un fracaso en la actividad taumatúrgica de Jesús y no es esto precisamente algo que pudiera inventar la comunidad primitiva (cf. Act 2,22; 10,38).

En este mismo sentido dice Fabris: «Esta terminología de ascendencia bíblia *(dynameis)*, la formulación de la frase en pasiva para aludir a la acción de Dios, la valoración pesimista sobre los milagros que no tienen una eficacia garantizada, son todos ellos elementos a favor de la autenticidad jesuana de estas sentencias en su núcleo sustancial...» [102]

Si atendemos ahora al criterio de conformidad, vemos la gran coherencia de la actitud de Jesús con el tema fundamental de su predicación: la llegada del reino. Jesús predica que el reino ha llegado y los signos que presenta aparecen como signos del reino, esperando que tanto de la predicación como de los signos surja la conversión. Jesús, con sus milagros, apela a la conversión al reino, a aceptar el juicio definitivo que se realiza ya con la llegada del reino [103]. Jesús con sus milagros espera la conversión al

[99] F. MUSSNER, o.c, 22.
[100] A. GEORGE, o.c., 295.
[101] F. MUSSNER, o.c,. 22.
[102] R. FABRIS, o.c., 163.
[103] A. GEORGE, o.c., 295.

reino, de la misma manera que lo espera de su predicación. Por ello dice Mussner: «Si se reconoce la indisoluble coherencia que existe entre la proclamación del advenimiento del reinado de Dios por Jesús y sus "actos de poder", coherencia que sólo es confirmación de la unidad de palabra reveladora y acto revelador de Dios ya observada en el Antiguo Testamento, no se pone en duda que Jesús verdaderamente haya obrado milagros» [104].

b) *El «logion» de Beelzebul (Mt 1,2,27-28; Lc 11,19-20)*

Este *logion* aparece en Mateo y Lucas con una semejanza tan grande que depende sin duda de la fuente común de la Quelle. La única diferencia entre ambos es que Mateo habla del «espíritu» y Lucas del «dedo de Dios». La mayoría de los autores concede preferencia a la versión de Lucas por ser más concreta y porque difícilmente Lucas, que concede un lugar preeminente al Espíritu, habría cambiado de términos [105]. Leamos, con todo, la versión de Mateo:

«Si yo arrojo los demonios por Beelzebul, ¿vuestros discípulos por virtud de quién los arrojan? Por esto ellos serán vuestros jueces. Pero si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 3,12,27-28).

Este texto, perteneciente a la Quelle, lo introducen Mateo y Lucas en la estructura de la perícopa de Mc 3,22-27.

El primero de los dos *logia* del texto es una respuesta por parte de Jesús a la acusación de arrojar los demonios por Beelzebul, a lo cual responde Jesús con una contracuestión, procedimiento clásico de la controversia judía.

Por su parte, el segundo *logion* no está desconectado del primero. Al contrario, Jesús viene a concluir de sus palabras que, si echa los demonios con el Espíritu de Dios, es que el reino ha llegado.

No hay motivo alguno para ver una incompatibilidad entre el primero y el segundo *logion*. Por el contrario, la adaptación de este *logion* a la situación del tiempo de Jesús es perfecta. Difícilmente se puede negar que Jesús haya

[104] F. MUSSNER, o.c. 23.

[105] Sin embargo, estos argumentos parecen discutibles a George, el cual se inclina por «el Espíritu», como más primitivo. Cf. o.c., 229.

realizado exorcismos, todo sucede en una típica controversia de Jesús con los judíos.

Por lo que respecta al criterio de discontinuidad, hemos de decir que resulta enormemente imporante el que Jesús reconozca la acción de Dios en los exorcismos judíos, lo cual representa una apertura de espíritu que coincide con el reconocimiento de la acción de Dios en uno que no pertenece al grupo (Mc 9,39-40). Esta apertura de espíritu no proviene de la comunidad primitiva, pues no se encontraba fácilmente en ella [106]. Por otra parte, el hecho de que haya uno fuera del grupo de Jesús que echa los demonios en nombre de Jesús viene a confirmar que Jesús lo hacía frecuentemente. A propósito de esto, se pregunta Jeremias: ¿cómo iba a utilizar alguien el nombre de Jesús, si no es porque éste se había revelado eficaz en la expulsión de los demonios? [107]

Sin embargo, esta situación ya no se daba en la comunidad postpascual, donde los exorcismos en nombre de Jesús, dice Fabris, no tienen la función de testimoniar la llegada del reino de Dios como en el programa histórico de Jesús [108].

Tomando ahora el criterio de conformidad, es clara la vinculación que en este pasaje aparece con el tema de reino: «Esta palabra, dice Bultmann, está llena del poderoso sentimiento escatológico que debe de haber caracterizado la aparición de Jesús» [109].

En la misma línea, anota George [110], está la concepción de la victoria de Jesús sobre Satán: con Jesús se inicia y se precipita poderosamente el reinado escatológico de Dios y esto es lo que causa la victoria sobre Satán. Jesús se presenta como «el más fuerte» que vence al poder de Satán (Mc 3,23-27).

En Lc 10,18 leemos las palabras de Jesús: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo».

En conclusión de las palabras de Jesús sobre sus propios milagros podemos decir:

[106] A. GEORGE, o.c., 218.
[107] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974^2) 114.
[108] R. BULTMANN, *Geschichte der synopt...*, 174.
[109] R. FABRIS, o.c., 161.
[110] A. GEORGE, o.c., 300.

— Que Jesús ha hablado de sus milagros, particularmente de sus exorcismos. Estos milagros son el signo de la llegada del reino y de la victoria sobre Satanás y miran, por lo tanto, a la conversión. Es la llegada de la salvación escatológica.

— Autentifican la misión de Jesús como aquél en el cual se realiza el reino mesiánico.

— Muchos, en cambio, se oponen a este anuncio e interpretan mal los signos.

4) LOS RELATOS DE MILAGROS

Tenemos visto ya lo que Jesús ha dicho de sus milagros. Con ello hemos adquirido la auténtica perspectiva para afrontar el estudio más amplio de la autenticidad histórica de los relatos evangélicos de milagros. Precisamente, al analizarlos con los criterios de historicidad, veremos si están en armonía con el sentido que Cristo les dio. En muchos casos podremos comprobar que la Iglesia primitiva y los redactores de los evangelios han profundizado en el sentido de los milagros, pero habrá que ver si con ello se han desviado o no del sentido genuino que Cristo les confirió.

Volvemos a conectar con el estudio del P. Latourelle sobre la autentidad histórica de los milagros de Jesús. Recordamos a este respecto la distinción que el P. Latourelle establece entre criterio e indicio de historicidad [111] y, aunque fundamentalmente aplicaremos los criterios de historicidad, usaremos también los indicios. Aquéllos, cuando se aplican no aisladamente, sino en conjunto y de forma convergente, conducen a una auténtica prueba de certeza. Por el contrario, los indicios, como es el caso de la verificación de la actividad redaccional de los evangelistas, conducen solamente a una probabilidad. Cuando se verifican desde el punto de vista literario los diversos estadios de la tradición evangélica, tenemos casi la certeza de llegar a las mismas palabras de Jesús; pero no se consigue llegar a una auténtica certeza, pues a la verificación literaria se le pueden escapar aspectos y datos de importancia [112]. Existen

[111] Véase nuestra introducción.
[112] R. LATOURELLE, *Authenticité historique...*, 236.

también, por otra parte, criterios mixtos cuando encontramos indicios literarios unidos a auténticos criterios de historicidad. Comencemos por el primero de los criterios:

a) *Criterio de múltiple fuente*

A decir verdad, el criterio de múltiple fuente ofrece un aval enorme en el caso de los milagros.

— En el evangelio de Marcos, dijimos, los milagros tienen un puesto privilegiado. La Triple Tradición es un testigo cualificado de la vida y los milagros de Jesús. En Marcos, hay dos tipos de milagros: los primeros breves y concentrados como es el caso de la curación del leproso (Mc 1,40-45), en el que se puede apreciar el esquematismo al que han sido reducidos por la predicación oral de la Iglesia [113]. Los segundos son más ricos en detalles y manifiestan la influencia más directa de un testigo ocular, como es el caso de la hemorroísa o del niño epiléptico. En éstos se encuentra una precisión de personas, tiempos y lugares que sugieren que Marcos en estos casos ha dispuesto de una información más directa [114].

En dependencia de la fuente de Marcos hay milagros comunes a los tres sinópticos: la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 y par.), el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20), el niño epiléptico (Mc 9,14-29 y par.), el ciego de Jericó (Mc 10,46-52), el hombre de la mano seca (Mc 3,1-6 y par.), el paralítico de Cafarnaún (Mc 2,1-12), el leproso (Mc 1,40-45), la hemorroísa (Mc 5,25-34), la hija de Jairo (Mc 5,22-43), la tempestad calmada (Mc 4,35-41 y par.) y la multiplicación de los panes (Mc 6,31-44 y par.), que aparece también en Jn 6,1-13.

Tres milagros son comunes a Marcos y Mateo en clara dependencia el uno del otro, aunque con un matiz teológico diferente. Este es el caso de la cananea (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28), la higuera maldita (Mc 11,12-14 y 20-24; Mt 21,18-22). El otro milagro común a ambos es el caminar de Cristo sobre las aguas (Mc 6,45-52; Mt 14,22-23), el cual se encuentra también en Jn 6,16-21.

Marcos y Lucas sólo tienen un milagro en común: el endomoniado de la sinagoga (Mc 1,21-28; Lc 4,31-37).

[113] Ibid., 242.
[114] Ibid.

— Si acudimos a la fuente propia de Juan, el testimonio en favor de los milagros no puede ser más abundante. Ya dijimos que el libro llamado de los signos (Jn 1-12) se caracteriza por la presentación de algunos milagros escogidos de Jesús, de los que Juan desarrolla todo su significado teológico. La primera conclusión del evangelio de Juan termina así: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31).

— La fuente propia de Lucas nos proporciona, asimismo, los milagros de los diez leprosos (Lc 17,11-19), el hidrópico (Lc 14,1-6), la mujer encorvada (Lc 13,10-1), el hijo de la viuda (Lc 7,11-17).

— Mateo tiene también tres milagros propios: dos de ellos pueden ser duplicados de hechos ya narrados: Mt 9,32-34 (curación del endemoniado mudo) puede ser duplicado de Mt 12,22-24. Asimismo, Mt 9,27-31 (curación de los dos ciegos) puede ser duplicado de Mt 20,29-34. También es exclusivo de Mateo el episodio de la moneda hallada en la boca del pez (Mt 17,24-27).

Marcos presenta también dos milagros en exclusiva: el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26) y el sordomudo de la Decápolis (Mc 7,31-37).

— Lo verdaderamente importante es que los milagros de Cristo aparezcan incluso en la Quelle, que es una fuente que, como sabemos, trata de los *logia* y de los discursos de Jesús, y que no tiene la intención de recoger sus hechos y milagros. Sin embargo, en ella tenemos los tres *logia* que narran las palabras mismas de Jesús sobre sus milagros y que ya hemos estudiado: la respuesta de los discípulos de Jesús a los discípulos de Juan (Mt 11,5; Lc 7,22), el *logion* contra las ciudades de Galilea (Mt 11,21-24; Lc 10,13-15) y el *logion* de Beelzebul (Mt 12,27-28; Lc 11,19-20).

También la curación del siervo del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10) pertenece a la Quelle. El episodio del endemoniado mudo es también propio de Mateo (Mt 12,22-24) y de Lucas (Lc 11,14-15).

Como sabemos, la Quelle pertenece a la más primitiva

tradición y está interesada más bien en los discursos de Jesús, por lo cual su testimonio en favor de los milagros de Jesús es de suma importancia.

— Como otra fuente diferente hay que considerar el libro de los Hechos, fuente que merece un interés tanto mayor cuanto que está centrada en la predicación de la resurrección de Jesucristo y tiene el peligro de prescindir del Jesús terrestre. Sin embargo, he aquí que no puede callar el carácter taumatúrgico de Jesús [115]. Al dia siguiente de Pentecostés declara Pedro:

«Israelitas, escuchad estas palabras: a Jesús, el Nazareno, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis...» (Act 2,22). Pedro apela, pues, a los mismos judíos como testigos de los milagros de Cristo.

Con ocasión del bautismo de Cornelio, observa Pedro también:

«Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el Bautismo: cómo a Jesús de Nazaret lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él; y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén» (Act 10,37-39).

— No podemos olvidar tampoco la carta a los Hebreos, la cual, como bien observa Latourelle [116], afirma que el testimonio de los milagros es inseparable del mensaje de salvación: ésta «comenzó a ser anunciada por el Señor y nos fue luego confirmada por quienes la oyeron, testificando también Dios con señales y prodigios, con toda suerte de milagros y dones del Espíritu Santo, repartidos según su voluntad» (Heb 2,3-4).

— Recordemos también el testimonio del Talmud babilónico y de los mismos apócrifos. Estos, si bien exageran el carácter maravilloso de la actividad taumatúrgica de Jesús, atestiguan, sin embargo, como dice Latourelle, que los milagros pertenecen a la persona de Jesús [117]. En sentido

[115] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 132.
[116] R. LAUTORELLE, o.c., 243.
[117] Ibid., 243.

contrario, el Talmud babilónico, si bien atribuye a la magia los milagros de Jesús, es testigo espontáneo de la autenticidad de sus obras.

Así pues, el criterio de múltiple fuente avala abundantemente la autenticidad histórica de los milagros de Jesús.

Milagros de naturaleza.—A propósito del criterio de múltiple fuente, es preciso hacer una alusión a los milagros de naturaleza, atestiguados y avalados por dicho criterio. Ya dijimos que, en el fondo, la obsesiva diferenciación entre milagros de curación y milagros de naturaleza responde a una motivación no fundada en los textos bíblicos, sino al prejuicio de que la ciencia de hoy es más reacia a aceptar excepciones en la marcha del cosmos que curaciones de enfermos. Tampoco el pretexto de que dichos milagros carecen de significación salvífica cuadra con el testimonio de los evangelios, como veremos más adelante.

El prejuicio contra los milagros de la naturaleza no tiene base en los textos bíblicos. El Nuevo Testamento atestigua, bajo el criterio de múltiple fuente, la existencia de milagros de naturaleza. Baste, por ejemplo, citar la multiplicación de los panes que aparece en los tres sinópticos (Mc 6,32-44; Mt 14,13-21; Lc 9,10-17) y en Juan (Jn 6,1-15). La marcha de Jesús sobre las aguas aparece en los sinópticos (Mc 6,45-52; Mt 14,22-31) y en Jn 6,16-21. Pescas milagrosas vienen atestiguadas no sólo en Lc 5,1-10, sino en Jn 21,1-6. Asimismo, resurrecciones aparecen en los sinópticos y en Juan. La resurrección de la hija de Jairo aparece en los tres sipnóticos (Mc 5,21-43; Mt 19,18-26; Lc 8,40-46), la resurrección del hijo de la viuda de Naín aparece en Lc 7,11-17 y, la de Lázaro, en Jn 11,1-44.

Por supuesto que, para conseguir la certeza de la autenticidad histórica, es preciso usar en conjunto varios criterios de historicidad, y así veremos que los milagros de la naturaleza están avalados por otros criterios.

Milagros helénicos.—Esta variedad de fuentes respecto a los milagros de Cristo contrasta con la ausencia de narraciones milagrosas contemporáneas a otros fundadores de religiones. Es un hecho que a los grandes fundadores de religiones no se les atribuyen milagros en un primer momento. Todos ellos se muestran reticentes ante el milagro.

Este es el caso de Buda [118], Zoroastro, Confucio y Lao Tse. Sólo, a lo largo de los siglos posteriores, se les atribuyen los milagros más peregrinos, a veces, como observa Monden, en los mismos libros en los que expresan su repugnancia frente al milagro [119]. «Estas leyendas no se fundan jamás en testimonios contemporáneos y aparecen a menudo siglos después del acontecimiento que ilustran. Son frecuentemente tan fantásticas, inmorales o pueriles, que se hallan en flagrante contradicción con la profunda piedad del que quieren honrar, y revelan así su indiscutible carácter legendario» [120].

El caso del Islam es significativo. El Corán atestigua que Mahoma no pretende poseer don de milagros. A los que apelan a la ineficacia de sus profecías y le exigen milagros, responde Mahoma diciendo que él no hace prodigios y que ignora el porvenir. Al único signo que apela es al mismo Corán [121].

A pesar de ello, más tarde los biógrafos le atribuyen prodigios, a lo cual contribuyó en parte, como dice Monden, el que el Islam asimilara grupos étnicos paganos o cristianos en los que existía la creencia en los milagros [122]. Lo que es claro es la ausencia de fuentes contemporáneas a Mahoma que hablen de sus milagros [123].

Y éste es también el caso del famoso taumaturgo Apolonio de Tiana, el cual fue contemporáneo de Jesús, pues murió casi centenario entre el 96-98 de nuestra era durante el reinado de Nerva. La biografía que tenemos escrita de él se debe al filósofo pitagórico Filostrato. Fue la emperatriz Julia Domna la que encargó a Filostrato la biografía de Apolonio. Julia Domna era la esposa de Septimio Severo, en cuya capilla privada, en lugar de dioses, había estatuas de Alejandro Magno, Orfeo, Abraham, Apolonio de Tiana y Jesucristo. Filostrato escribió la vida de Apolonio el año 217.

118 L. DE GRANDMAISON *Jésus-Christ* (París 1928) II, 447-449; J. PRZYLUSKI, *Le bouddhisme* (París 1932).

119 L. MONDEN, o.c., 240.

120 Ibid.

121 Ibid.

122 Ibid., 241.

123 H. GOTTSCHALK, *Der Islam, seine Entstehung, Entwicklung und Lehre* en: F. KOENIG, *Christus und die Religionen der Erde*, III (Wien 1951) 66.

Filostrato intenta probar contra las acusaciones de Orígenes, entre otras, que Apolonio no era un brujo, sino un verdadero sabio, conocedor de los secretos de la naturaleza que había aprendido en sus muchos viajes a mundos desconocidos.

Filostrato, a la hora de escribir la vida de Apolonio, echó mano de unas supuestas memorias de Damis, pero la crítica no está aún de acuerdo en torno a esto. Mientras que E. Norden acepta como verdadero lo que dice Filostrato sobre Damis, E. Meyer, gran historiador de la antigüedad, demuestra que esas memorias son ficticias [124]. Muestra Meyer que la primera parte de la vida, el viaje de Apolonio a la India, presenta una geografía y una etnografía imaginarias. Aunque aparezcan personas con cierta conexión con la historia, sus narraciones parecen reflejar la imaginación del autor, cuyo modo de pensar y de escribir aparece claro en cada página. Petzke no es tan negativo, pero sólo se limita a afirmar que Filostrato usó una tradición que circuló bajo el nombre de Damis [125].

P. de Labriolle, por su parte, encuentra en la vida de Apolonio «una serie de anécdotas fabulosas, propias de *Las mil y una noches,* discursos prolijos, preceptos pedantes» [126].

De todos modos, lo que es claro es que de estos supuestos milagros sólo poseemos una fuente, la vida de Apolonio de Filostrato, y que ésta fue escrita el año 217, lo que la separa de los hechos por más de un siglo, en clara desventaja con las fuentes de los milagros evangélicos. Por otra parte, no podemos olvidar que la vida de Apolonio fue escrita por Filostrato con un marcado matiz polémico contra el cristianismo. Filostrato pretende renovar el paganismo, presentado como una especie de religión monoteísta y un servicio depurado a Dios. Dada la devoción de la em-

[124] E. MEYER, *Apollonius von Tyane und Philostratus:* Hermes 52 (1917) 371-424. En esta obra Meyer trata de probar que las memorias de Damis y las otras supuestas fuentes de Apolonio eran ficción literaria; tesis que halló amplia difusión: Cf. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Munster 1921).

[125] G. PETZKE, *Die Traditionen Über Apollonius von Tiana und das Neue Testament* (Laiden 1970) 72.

[126] P. DE LABRIOLLE, *La réaction païene. Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle* (París 1934) 155 ss. Véase también L. DE GRANDMAISON, *Jesús-Christ* 219-222; K. PRÜMM, *Religiongeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Imwelt* (Roma 1954^2) 458-460.

peratriz Julia al cristianismo, evita, como dice Sobourin, toda confrontación directa con él, incluso aparenta una ignorancia sobre él, pero ¿no fue su intención presentar a Apolonio como una especie de Cristo helénico que ensombreciera la figura de Jesús? [127]

En el siglo IV, el paganismo apela a Apolonio como una figura que no tiene nada que envidiar a Cristo [128]. Orígenes y Arnobio mencionaban ya a Apolonio como filósofo y mago, pero el análisis serio de Apolonio comienza a propósito de un escrito perdido de Hiérocles, perseguidor de los cristianos en el siglo IV. En este tratado, Hiérocles siguió los pasos de Celso y Porfirio en sus ataques al cristianismo. Eusebio de Cesarea emprendió la defensa del cristianismo, criticando la vida de Filostrato y el paralelo entre Jesús y Apolonio establecido por Hiérocles.

Tratan también de Apolonio las *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* del Pseudojustino en el siglo IV. Aparte de esto, no se trató de Apolonio, porque no se consideró que constituyera una crítica seria al cristianismo. Sólo a partir del siglo XVIII se acude a él con ánimo racionalista por parte de los detractores de la fe cristiana.

Finalmente, hemos de decir que, mientras de los milagros de Cristo tenemos tantas fuentes, de Apolonio sólo tenemos una. Parece cierto que Apolonio existió, que promovió una reforma religiosa bajo el nombre de Pitágoras y que practicó la magia de forma compatible con la sabiduría. Es también posible que viajara a diversos países; pero, como dice Sabourin, nunca sabremos lo que es auténtico en el relato de sus hechos [129].

b) *Criterio de discontinuidad*

El criterio de discontinuidad se aplica tanto a la actividad taumatúrgica de Jesús como al sentido que confiere a los milagros. La actitud de Jesús en sus milagros implica una ruptura con la actitud de los profetas y de los apóstoles [130].

Mientras los profetas realizan milagros en nombre de

[127] L. SABOURIN, o.c., 44.
[128] G. PETZKE, o.c., 5-10.
[129] L. SABOURIN, o.c., 45-46.
[130] R. LATOURELLE, o.c., 224.

Dios, Cristo los realiza en nombre propio. Al leproso le dice: «Yo lo quiero, queda limpio» (Mc 1,41). Al paralítico: «Yo te lo ordeno, levántate» (Mc 2,11). A la hija de Jairo: «Muchacha, a ti te lo digo, levántate» (Mc 5,41). Lenguaje único que ningún profeta se ha atrevido a usar.

En la Iglesia primitiva, en cambio, los apóstoles obran los milagros en nombre de Jesús: «No tengo plata ni oro, pero lo que tengo te doy: en nombre de Jesucristo, el Nazareno, ponte a andar» (Act 3,6). Otro tanto vemos en Act 9,34.

A propósito de este estilo singular que rompe la actitud habitual, dice Latourelle: «Así, antes de Cristo, ningún profeta realiza milagros en su propio nombre; después de Cristo los apóstoles se refieren siempre a Cristo y obran en su nombre. Este representa un momento único en la historia, bien dirigiéndose a Dios con el termino *Abba,* bien obrando milagros en su propio nombre. La actitud de Jesús tanto en su obrar como en sus palabras es idéntica» [131].

Siguiendo con el criterio de discontinuidad, damos algunos detalles que tienen importancia. Así, por ejemplo, no parece que pueda provenir de la comunidad un texto como Mc 9,38-40, en el que aparece uno que no es de la comunidad obrando exorcismos en nombre de Cristo, lo cual supone, por otra parte, que Jesús se había mostrado eficaz en este punto. La comunidad no puede inventar este texto. Sin embargo, Jesús tenía otra mentalidad: «No se lo impidáis, pues no habrá nadie que obre un milagro en mi nombre y pueda hablar mal de mí a continuación» (Mc 9,39). Es claro que una respuesta como ésta no puede provenir de la comunidad, pues pone en contraste la tolerancia de Jesús y la intolerancia de los suyos, dice Jeremias [132].

De todos modos, como ya hemos dicho recordando a Jeremias [133], si alguien se atreve a expulsar los demonios en nombre de Jesús es signo claro de que Jesús se había revelado eficaz en la expulsión de los mismos.

Pero la discontinuidad, como observa Latourelle, no se

[131] Ibid.
[132] J. JEREMIAS, o.c., 114.
[133] Ibid.

da sólo en la actividad taumatúrgica como tal, sino en el sentido mismo que Jesús da a sus obras.

En este sentido, Mussner se ha preguntado si podríamos llegar a las *ipsissima facta Iesu* de la misma manera que se ha llegado a las *ipsissima verba*. Hay en este sentido milagros, dice Mussner, que pueden ser calificados de *ipsissima facta Iesu*, aquellos que, al igual que los banquetes de Jesús con los pecadores y publicanos, señalan claramente un frente antifarisaico [134]. Este es el caso de la curación del leproso en Mc 1,40-45:

«Se le acerca un leproso suplicándole y, puesto de rodillas, le dice: "Si quieres puedes limpiarme". Compadecido (algunos textos occidentales, en lugar de «compadecido», leen «encolerizado») le extendió la mano, le tocó y le dijo: "Quiero, queda limpio". Y al instante le dasapareció la lepra y quedó limpio. Le despidió al instante prohibiéndole severamente: "Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que les sirva de testimonio"».

La actitud de Jesús que aquí aparece es característica, sobre todo si la versión original dice «encolerizado» y no «compadecido», en favor de lo cual habla su omisión en Mateo y Lucas. ¿Por qué Jesús se enciende en ira?

En tiempos de Jesús, la lepra era considerada como castigo por determinados pecados. El leproso era tenido como un castigado de Dios y estaba excluido del templo y de la comunidad de Israel. Socialmente, estaba muerto. El leproso es un impuro en el sentido cultual. Según Flavio Josefo [135], los leprosos no podían estar ni en una ciudad ni en un pueblo, sino que vivían separados. El que los tocaba quedaba impuro.

Es en este contexto como hay que comprender el gesto de Jesús. A diferencia de los rabinos, Jesús no evita el contacto con el leproso, sino que le toca y le concede al leproso la proximidad de Dios. Comprendemos ahora la cólera de Jesús: se llena de ira por la injusticia que se cometía en Israel contra los leprosos. Tocándole, pone al leproso bajo la protección de Dios y, curándole, lo envía al sacerdote, para que autentifique la verdad del hecho.

[134] F. MUSSNER, o.c., 27.
[135] *Contra Apionem*, I, 31.

«Todo esto, dice Mussner, son manifestaciones de la ira de Dios frente al falso legalismo con el que se procedía en Israel contra los leprosos, y contra la pseudoteología que se había formado al respecto» [136].

Pues bien, las curaciones de Jesús en sábado, e incluso en la sinagoga, llevan también el sello característico de esta actitud antirrabínica (Mc 1,21-28; Lc 4,1-34; Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-11). Hay milagros que se desarrollan dentro de un clima de conflictividad con los fariseos y rabinos. Y esta polémica con los fariseos, lo sabemos, es una polémica histórica, constante, más amplia que el tema de los milagros, pues abarca también otros episodios como la pelea de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23-28 y par.).

Nadie ha discutido la historicidad de esta polémica, pues se trata de una constante de Jesús. Jesús acepta la teología del sábado, pero afirma claramente que la gloria de Dios no pasa por el hundimiento del hombre en virtud del cumplimiento cultual. Se trata de la repulsa de un formalismo cultual que ya los profetas fustigaron.

Es de notar también, a propósito de la curación del leproso, que Jesús no aprovecha el milagro para legitimar su conducta antifarisaica y antirrabínica, lo cual es un signo claro de discontinuidad. Jesús justifica su actuación desde su propia concepción de Dios. Y, por otra parte, el hecho de que haya una polémica constante sobre hacer o no el bien en sábado prueba que Jesús realizó varios milagros en día de sábado.

Hay, pues, en los milagros de Jesús una actitud antirrabínica de cuya historicidad no podemos dudar. Este estilo propio de Jesús, así como la presentación de sus milagros como signos de la llegada del reino, desvanece cualquier analogía entre los milagros de Cristo y los supuestos milagros helénicos.

Milagros helénicos.—Pero queda todavía mucho que decir. Sabemos que la Escuela de las Formas ha querido eliminar los milagros de Jesús por el paralelismo que presentan en su forma estilística con los milagros helénicos: presentación y descripción de la enfermedad, petición de curación, acción de taumaturgo, exclamación de alabanza. En este sen-

[136] F. MUSSNER, 32.

tido, Jeremias distingue entre relatos, libres de tópicos, de origen palestinense y relatos de milagros donde se han introducido los tópicos y que nos hacen sospechar que estamos ante relatos tardíos, influenciados por los relatos helénicos [137].

A esto habría que contestar que el parecido en la forma estilística no es decisivo para juzgar de la historicidad de un hecho milagroso. No bastan unos criterios literarios para decidir sobre la historicidad, sino que es preciso usar criterios propios de historicidad. Como dice Sabourin, los paralelos entre historias helénicas y bíblicas son «menos sorprendentes si caemos en la cuenta de que la descripción de *mirabilia,* curaciones, resurrecciones y otros episodios peculiares de la vida humana tienen que ser necesariamente semejantes por algunos aspectos, dado que no hay veinte maneras diferentes de contar los mismos hechos concretos. Todos los paralelos pretendidos pueden ser calificados como dudosos o ficticios» [138].

Indudablemente es claro que, si uno quiere relatar un milagro, siga un orden lógico: presentación de la enfermedad, petición, exclamación de alabanza. Por ello, el mero parecido estilístico no resulta decisivo. Hay que echar mano de criterios propiamente históricos y es obvio que los milagros de Cristo tienen un sello característico y propio como signos del reino, se enmarcan además en un clima religioso y presentan frecuentemente una característica confrontación antirrabínica. Todo ello los diferencia claramente del estilo propio de los milagros helénicos. Dice Monden en este sentido: «La notable sobriedad, la ausencia de exageraciones y la sencillez, de un lado, contrastan con el exhibicionismo y las voces de mercado de otro lado; la dignidad, la seriedad, el olvido de sí de Jesús y el contexto de oración en sus milagros contrastan con los trances, los fantasmagorías, los trampantojos y el espíritu

[137] J. JEREMIAS, o.c., 112-113.

[138] L. SABOURIN, o.c., 43-44. En este sentido dice también Richardson: «¿Se ha probado algo descubriendo que los relatos milagrosos del evangelio tienen la misma forma que los relatos milagrosos judíos o paganos del mundo antiguo? El hecho es que resulta imposible narrar la historia de una curación de un modo u otro, a menos que se haga un esfuerzo consciente y elaborado para evitar el modo natural de expresión» (cf. A. RICHARDSON, o.c., 38-39).

de lucha de los taumaturgos. En los evangelios ningún milagro es inútil, carente de importancia, dudoso en sus intenciones, como sucede frecuentemente en los milagros mitológicos. Tampoco hay en ellos ningún milagro punitivo, ni sed desenfrenada de lo maravilloso. No se produce ningún milagro durante la infancia ni durante la pasión» [139].

Como dice Fabris, la gran diferencia entre los milagros de Cristo y los atribuidos a Apolonio o los relatos referidos a los santuarios helenísticos es que, en los milagros de Jesús, se establece una relación personal entre Jesús y el curado, que es la fe. El hecho taumatúrgico de Jesús es inseparable, por ello, de la persona misma de Jesús y de su proyecto religioso [140]. Esta fe, además, no es precisamente la fe postpascual. Los curados no llamaban Jesús Hijo de Dios o Señor. Es decir, los relatos de milagros no se dejan encuadrar en el clima o intereses de la comunidad postpascual [141].

Esta discontinuidad de los milagros de Cristo aparece también clara cuando comparamos los relatos de los evangelios apócrifos con los canónicos. En los primeros es patente la sencillez y la sobriedad con las que aparecen los

[139] L. MONDEN, *Milagros de Jesús* en *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona 1973) 604. He aquí lo que dice González Faus a propósito de la vida de Apolonio: «La vida de Apolonio no es un texto religioso ni moral, puede que ni siquiera filosófico... Más que la «otra dimensión» busca fantasías emocionantes y ocultas, como podría hacerlo un libro de viaje en el mundo antiguo: Etiopía, la India, las plantas extrañas, dragones, sabidurías nuevas, levitación, vegetarianismo a ultranza,... constituyen su verdadero contexto. Pero lo que en ella suscita más sospechas no son los milagros concretos que narra, sino todo el ambiente en el que se mueve la narración: la facilidad del viaje hasta la India, los guías expertos, el conocimiento de la mitología griega y de la lengua griega de los brahmanes, la conciencia que tienen los personajes sobre su anterior reencarnación, la existencia del ave fénix... Y por eso otra vez, si hubiese que buscarle un paralelismo o un término de comparación, creo que éste no lo constituiría tanto el texto de los evangelios, cuanto obras como *el tercer ojo* del tibetano Lobsank Rampa, o caricaturizando más, «Los viajes de Marco Polo» (J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 92). Más adelante dice: «Apolonio se mueve en un mundo donde el milagro no tiene casi resonancias religiosas; puede aprenderse y ésta es una de las razones de los viajes de Apolonio. Al menos puede aprenderlo un pequeño número de superdotados. Y la gente que los presencia se admira, no de Dios, sino de la gran sabiduría de aquellos hombres» (ibid., 96).

[140] R. FABRIS, o.c., 166.

[141] Ibid., 167.

milagros de Jesús; en los apócrifos, en cambio, se busca lo prodigioso por lo prodigioso. Por ejemplo, en el evangelio de Tomás, Jesús aparece como un niño caprichoso, que se complace en mostrar la propia superioridad respecto de los amigos suyos: un niño que fabrica pájaros de arcilla a la que sopla la vida; un niño que replica a los demás, que mejora el trabajo imperfecto de S. José. Esta es la gran diferencia.

La discontinuidad es clara, sobre todo, en milagros de la naturaleza que leemos en los evangelios. Como bien reconoce Léon Dufour, la «historia de las religiones no ofrece apenas paralelos de estos relatos, salvo en lo que toca a Caná» [142]. En realidad, este paralelismo de las bodas de Caná con las descripciones que encontramos en Pausanias [143] y en Eurípides [144] sobre el vino manente en las fiestas de Baco es, más bien, hipotético.

Respecto a las resurrecciones, se ha querido encontrar un paralelismo entre una resurrección de una muchacha que aparece en la vida de Apolonio y la resurrección del hijo de la viuda de Naín. Asimismo, se apela a las resurrecciones operadas por Elías y Eliseo en el Antiguo Testamento como contexto que ha permitido inventar la historia de Naín. Vamos a estudiar este caso como ejemplo de discontinuidad. Leamos primero el relato de Lucas:

«A continuación se fue a una ciudad llamada Naín, e iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre. Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda, a la que acompañaba mucha gente de la ciudad. Al verla el Señor, tuvo compasión de ella y le dijo: "No llores". Y acercándose, tocó el féretro. Los que lo llevaban se pararon y él dijo: "Joven, a ti te lo digo: Levántate". El muerto se incorporó y se puso a hablar, y él se lo dio a su madre. El temor se apoderó de todos y alababan a Dios diciendo: "Un gran profeta ha surgido entre nosotros" y "Dios ha visitado a su pueblo". Y lo que se decía de él se propagó por toda Judea y por toda la región circunvecina» (Lc 7,11-17).

142 X. LÉON DUFOUR, o.c., 298.
143 *Itinerario de Grecia* VI, 26, 1.
144 *Bacantes* 198-201.

Ciertamente, aparecen las huellas redaccionales de Lucas, que tiende en su evangelio a presentar a Jesús como el profeta esperado, pero el resto del relato se limita a la presentación de la muerte, a la intervención del Señor y al coro de alabanza. Leamos ahora el relato de la vida de Apolonio:

«He aquí otro milagro obrado por Apolonio. Había muerto una chica en el momento de su boda, y el novio la iba siguiendo junto al féretro, lamentando que se hubiese frustrado la boda. Y toda Roma lloraba su muerte, porque pertenecía a una familia consular. Al encontrarse Apolonio con todo aquel dolor dijo: "Bajad el féretro, pues yo haré que dejéis de llorar por esta joven". Y luego preguntó cuál era su nombre. La multitud pensó que iba a pronunciar una oración, como suele hacerse en estos casos para ennoblecer el funeral y mover a compasión. Pero él no hizo nada de esto, sino que tocándola dijo en voz baja algún sortilegio y la muchacha se despertó de su muerte aparente *(dokoûntos thanátou)*. Se puso a hablar en voz alta y se volvió a casa de su padre, exactamente igual que hiciera Aleetres cuando Hércules le volvió a la vida.

Los parientes de la muchacha querían ofrecerle una suma de cincuenta mil sestercios. Pero él dijo que ofrecería libremente aquel dinero a la chica, como dote.

Y en fin: si es que él adivinó que quedaba vida en ella y los que la cuidaban no se habían dado cuenta de que salía algo de vapor de su cara (pues estaba lloviendo entonces), o si la vida había concluido realmente y él la recalentó y la recuperó, es una cuestión imposible de resolver, tanto para mí como para los que estaban presentes» [145].

Como vemos, las diferencias son enormes: se trata de una chica en el momento de su boda, quieren ofrecer dinero por su resurrección, etc. Pero de todos modos, cuando se lee la reflexión que hace el propio Filostrato sobre la posibilidad de que la chica no hubiera muerto aún («pues salía vapor de su cara»), uno cae en la cuenta de que este relato sólo puede ser utilizado como recurso contra los de Cristo ante aquellos que no tienen acceso directo a su lectura. Basta leer el comentario del propio Filostrato, para

[145] *The life of Apollonius of Tyana* (Harvard University Press 1960), Lib. 4, cap. 45.

darse cuenta de que es un arma que se vuelve contra los defensores del mismo Apolonio. Además, ¿cómo va a disponer Lucas de este relato cuando Lucas escribió 30 años antes de la muerte de Apolonio? Por ello, no queda otro recurso que ir al Antiguo Testamento. Leamos el relato de la resurrección operada por Elías:

«Después de estas cosas, el hijo de la dueña de la casa cayó enfermo, y la enfermedad fue tan recia que quedó sin aliento. Entonces ella dijo a Elías: "¿Qué hay entre tú y yo, hombre de Dios? ¿Es que has venido a mí para recordar mis faltas y hacer morir a mi hijo?" Elías respondió: "Dame tu hijo". El lo tomó de su regazo, subió a la habitación de arriba donde él vivía y lo acostó en su lecho; después clamó a Yahveh diciendo: "Yahveh, Dios mío, ¿es que también vas hacer mal a la viuda en cuya casa me hospedo, haciendo morir a su hijo?" Se tendió tres veces sobre el niño, invocó a Yahveh y dijo: "Yahveh, Dios mío, que vuelva por favor el alma de este niño dentro de él". Yahveh escuchó la voz de Elías, y el alma del niño volvió a él y revivió. Tomó al niño, lo bajó de la habitación de arriba de la casa y se lo dio a su madre. Dijo Elías: "Mira, tu hijo vive". La mujer dijo a Elías: "Ahora sí que he conocido bien que eres un hombre de Dios, y que es verdad en tu boca la palabra de Yahveh"» (1 Re 17,17-24).

Hay diferencias con el relato de Naín, en cuanto que el episodio tiene lugar en casa y no en el entierro. Elías toma al niño y lo sube a su habitación, etc. En realidad, la única semejanza es la frase: «y se lo entregó a su madre». Por ello, se puede admitir que Lucas se hubiera inspirado en el relato de Elías para describir la resurrección de Naín, pero no podemos admitir que haya inventado el núcleo histórico por las siguientes razones:

— ¿A qué nombrar e inventar el nombre de Naín, cuando esta aldea no tiene ninguna significación bíblica?

— Es propio del estilo de Jesucristo saltar la normativa legalista, en este caso, no tocar el féretro.

— No invoca a Yahveh, como hace Elías, sino que obra en nombre propio con la sencillez y autoridad que le caracteriza: «Joven, a ti te digo, levántate». No hay ninguna intercesión a Yahveh.

— Sobre todo, falta el ritual obrado por Elías de tenderse tres veces sobre el cuerpo del niño.

Por ello comenta el P. Tuya: «En estos casos la resurrección es por "impetración" y se realiza mediante un complicado y prolijo ritual. Si es "por evocación" lo es para evocar, por contraste, el modo de resurrecciones de Cristo por su imperio de Dios» [146].

El paralelismo entre el evangelio y la antigüedad sería más claro por lo que respecta a curaciones como las que tenían lugar en los santuarios del dios de la medicina, Esculapio. Los santuarios helénicos, particularmente los de Epidauro, Cos, Atenas, Alejandría, aparecen como lugares sagrados en los que el dios Esculapio realizaba curaciones. Las excavaciones últimas han permitido conocer la estructura del templo de Epidauro y el modo de realización de las curaciones: una fuente sagrada y, junto al templo y en comunicación con él, un doble pórtico que servía de dormitorio *(abaton)* donde los peregrinos pasaban la noche. Aquí tenía lugar el rito de la incubación. A la mañana siguiente los enfermos realizaban las instrucciones que habían recibido durante el sueño por inspiración del dios de la medicina y curaban. Las excavaciones recientes han descubierto placas conmemorativas (exvotos) con la descripción de ciertas curaciones.

R. Herzog ha estudiado a fondo los relatos de curaciones de Epidauro, llegando a una conclusión matizada: hay un fondo real, pero lleno de una enorme proliferación de narraciones legendarias [147].

Al parecer, en estos santuarios tenían lugar algunas curaciones, pero está fuera de toda duda que en los santuarios de Pérgamo, Levena y Epidauro había médicos profesionales en el siglo II d.C., que trataban a los enfermos. En los santuarios de Cos y Atenas tenían esta asistencia médica desde el siglo IV antes de Cristo [148]. Aunque de Epidauro no tenemos información para el tiempo al que se deben las inscripciones encontradas, consta, sin embargo, que en estas curaciones se utilizaban ungüentos, curas termales y gimnasia. Es, pues, presumible que también allí había médicos en el tiempo en que se hicieron las inscripciones.

[146] M. DE TUYA, *Biblia comentada* VI b. *Evangelios* (Madrid 1977[3]) 105.
[147] R. HERZOG, *Die Wunderheilungen um Epidauros* (Leipzig 1931) 57-58.
[148] Ibid., 144-149. Cf. L. SABOURIN, o.c., 50-51.

Así pues, en estos casos, además de la incubación, hay todo un tratamiento médico, como dice Festugière [149] y, a partir de estas curaciones reales, hay toda una proliferación de relatos compuestos por los sacerdotes que deseaban alimentar la confianza de los enfermos. Existía también una clara concesión a lo legendario. Así por ejemplo, hay seis casos de parto de mujeres que van al *abaton* y después de ello dan a luz con normalidad. Puede, pues, deberse a un proceso natural. Ahora bien, la imaginación popular exagera después, hasta llegar a lo legendario como en el caso siguiente:

«Cleo estaba encinta desde hacía cinco años, y vino suplicante al dios. Se durmió en el *abaton*. Una vez salida de allí, y fuera ya del *hierón*, dio a luz un niño que, desde que apareció, se lavó a sí mismo en el agua de la fuente y se puso a correr junto a su madre» (W.1).

Hoy en día está claro que había, bajo los elementos legendarios que indudablemente se dan, un proceso de curación médica. Tenido esto en cuenta, dice Monden, no hay en estos santuarios curación alguna que no sea susceptible de una explicación natural [150]. Recuerda, asimismo, el caso de Elio Arístides y Juliano Apolos que narran con detalle el régimen médico que el dios les impuso. «Uno y otros textos —dice Monden— están llenos de prescripciones médicas, de tratamientos, sin una palabra que haga pensar en el milagro mayor o en prodigio alguno» [151].

Por lo que toca a nuestra argumentación, es claro que las enfermedades que vemos en los santuarios de Esculapio son afines a las de los evangelios (cegueras, parálisis, etc.), pero mientras en las curaciones de Cristo vemos una simple acción y una palabra de mando, en los santuarios de Esculapio hay toda una técnica médica de curación.

c) *Criterio de conformidad*

Entramos ahora en la aplicación del criterio de conformidad. Veamos en este sentido qué relación tienen los milagros con el tema del reino.

[149] A. J. Festugière, en: M. Gorge y R. Mortier, *Histoire générale des religions* II (Paris 1944-48) 136.
[150] L. Monden, o.c., 230.
[151] Ibid., 135.

El evangelio de Marcos comienza precisamente con el *logion* de Jesús que viene a ser precisamente como un programa de su actuación: «Se ha cumplido el tiempo y ha llegado el reino de Dios» (Mc 1,14). No es casual que al sábado siguiente expulse el demonio de un poseso (Mc 1,23-28). Es la realización del programa [152]. Jesús anuncia la llegada del reino y esta llegada se muestra concretamente con la destrucción del reino de Satanás. Pero no sólo las expulsiones de demonios, sino todos los milagros de Jesús indican que en él se inicia el reino escatológico de Dios [153].

Los milagros son los signos que manifiestan la llegada del reino de Dios, que el reino de Dios no es algo estático, sino un acontecimiento dinámico.

Recordemos cómo es Cristo mismo en los *logia* que ya estudiamos el que relaciona sus milagros con el reino. Ante la embajada de Juan Bautista, Jesús recuerda que todos los signos del reino mesiánico anunciados por los profetas (Is. 35,5-6; 29,18; 26,19; Jer 31,34; Ez 36,25) se han cumplido en él (Lc 7,18-23; Mt 11,2-15). Otro tanto encontramos en el *logion* de Beelzebul: «Pero si por el espíritu de Dios yo expulso los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28).

En su predicación Jesús pretende destruir el reino de Satanás que domina sobre el hombre por medio del pecado, la enfermedad y la muerte. Por eso, mediante la conversión, las curaciones y exorcismos, Jesús destruye efectivamente el reino de Satanás y establece el reino de Dios. El milagro es el signo de la salvación que llega con Jesús, porque es la *dynamis* de Dios mismo en el acto de su victoria sobre Satanás (Lc 10,8ss; 10,18ss; Mc 16,17ss).

En un sumario característico suyo, Mateo asocia de modo semejante la proclamación del reino y las curaciones milagrosas: Jesús «predicaba la buena nueva del reino y curaba toda enfermedad y toda dolencia de la gente» (Mt 4,23; 9,35). Predicación y milagros son, ambos, manifestación de la llegada del reino y por ello exigen ambos la conversión. «Es por esto —dice Latourelle— por lo que Cristo, cuando obra un milagro, invita al mismo tiempo a

[152] Cf. F. MUSSNER, o.c., 36.

[153] G. DELLING, *Botschaft und Wunder im Wirken Iesu* en: *Der historische Iesus iund der kerigmatische Christus* (Berlín 1960) 389-402.

la conversión y a la fe en su misión. Que un prodigio esté así ligado a la conversión interior es un hecho único que acompaña la presencia de Cristo» [154].

Esta es la razón por la cual Jesús se niega a hacer milagros en Nazaret. Como dice Richardson, Jesús rechaza mostrar las señales del reino a aquellos que no quieren entenderlas, ya que él no hace milagros en beneficio propio ni como exhibición de poder. «La realización de milagros es una parte de la proclamación del reino de Dios, no un fin en sí misma» [155]. Ante Herodes se niega también a hacer milagros. Sólo los que están dispuestos a abrirse al reino pueden esperar milagros de Jesús.

Por otro lado, el uso del poder taumatúrgico por parte de Jesús exige de los hombres un contexto de oración y de fe. Frecuentemente los relatos terminan con estas palabras: «Tu fe te ha salvado...» (Mt 9,22-29; 15,28, etc.). Basta que un solicitante manifieste su fe para que vea obtenido un milagro en favor de un tercero (Mt 8,5-13). Mateo, al narrar la incredulidad con la que acogen a Jesús sus paisanos de Nazaret, concluye: «No pudo hacer allí muchos milagros a causa de la falta de fe de ellos». Y Marcos emplea términos más categóricos todavía: «No pudo hacer ningún milagro, fuera de curar algunos enfermos imponiéndoles las manos, y se maravillaba de la falta de fe de ellos» (Mc 6,5). Comparando los dos textos, se ve, como dice Monden, que Jesús rechaza el milagro no por impotencia, sino porque la falta de fe le quitaría todo su sentido [156]. «Por este motivo, dice Monden, hay un género de milagros que Jesús rechaza cerradamente: el que por su aspecto demasiado espectacular disipa la significación o la relega a segundo plano. Sabe que el orgullo humano se complace en pedir signos demasiado claros, sea porque rehúsa el verdadero compromiso de la fe y pone a Dios exigencias siempre nuevas, sea porque quiere confiscar en su provecho los signos del reino de Dios y hacer de ellos instrumentos de propaganda o de éxito temporal» [157].

Esta es la razón por la que Jesús rehúsa los milagros

[154] R. LATOURELLE, o.c., 247.
[155] A. RICHARDSON, o.c., 57.
[156] L. MONDEN, o.c., 110.
[157] Ibid.; cf. R. FABRIS, o.c., 172.

que el demonio le pide en el desierto (Mt 4,7; Lc 4,12) y se opone también a la gran señal que le piden los judíos (Mt 12,38-39; 16,4, Jn 2,18-22; 6,30).

En este sentido, es preciso recordar aquí el *logion* de los improperios a las ciudades de Corozain, Betsaida y Cafarnaún por no haberse convertido ante los milagros realizados por Jesús (Mt 11,20-24; Lc 10,13-15). Jesús espera la conversión tanto de la predicación como de la realización de sus milagros. Para él los milagros sólo tienen sentido como signos del reino que llega y exige la conversión.

Esta conexión entre predicación y milagros como signos, ambos, del reino la vemos también en el mandato de Cristo a los discípulos. La fuente Q es testigo de ello. Leamos el relato de Mateo: «Id y proclamad que el reino de los cielos está cerca; sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, expulsad demonios».

Exorcismos.—Los exorcismos de Cristo tienen la misma significación que las curaciones, son signos de la llegada del reino. La postura de Cristo frente al demonio no se limita a dar el perdón de los pecados, quiere llegar hasta allí hasta donde llegan las consecuencias del pecado. Satanás domina por medio del pecado, de la enfermedad y de la muerte, y Cristo, en su lucha, establece también la confrontación con el mismo Satanás, falso dominador del mundo que avasalla la creación.

El problema está en saber si existe el demonio como persona o si, en estos pasajes, la posesión diabólica es una forma popular de describir enfermedades de tipo mental. Creemos que es preciso tratar, aunque sea brevemente, de este tema, pues, de otro modo, no se entiende con totalidad la acción de Jesús por el reino.

No vamos a entrar aquí en toda la temática teológica sobre el demonio [158]. Aquí, por exigencias del método, no podemos apelar a las declaraciones magisteriales de la Iglesia ni tampoco nos incumbe hablar del demonio en el Antiguo Testamento. Lo único que nos interesa es saber si

[158] M. GARÇON, J. VINCHON, *Le diable. Étude liturgique, critique et médicale* (París 1925). L. CRISTIANI, *Actualité de Satan* (París 1951); H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im N.T. Quaestiones disputatae, n.º 3* (Freiburg 1958); O. KOCH, *Engel und Dämonen in der heiligen Schrift* (Wuppertal 1951); H. THIELICKE, *Zwischen Gott und Satan* (Tübingen 1946); W. FÖRSTER, *Diabol*, TWNT, II, 1-21.

Jesucristo, al hablar del demonio, entendió con ello un ser personal o no, o, con otros términos, si Jesús se acomodó a la mentalidad propia de la época que, según algunos, con la creencia en el demonio no hacía otra cosa que personificar el mal. A este respecto es preciso señalar tres clases diferentes de relatos de curaciones.

En primer lugar, hay textos en los que se habla de enfermedades sin más, sin atribuirlas a ningún poder preternatural. Son casos en los que se habla en términos puramente médicos. Citemos, por ejemplo, los casos de la suegra de Pedro, aquejada por una fuerte fiebre, el paralítico de Cafarnaún, el hombre de la mano seca, el hidrópico, la hemorroísa, el leproso, la hija de la siriofenicia, el ciego de Jericó, el paralítico de Betsaida, etc.

Hay, por otra parte, textos en los cuales, al tiempo que se habla de «posesión», se termina diciendo simplemente que fueron curados por Cristo, sin más. Son casos en los que no se puede concluir sin más que se trate de una auténtica posesión diabólica. No podemos olvidar que, en la mentalidad judía, la enfermedad es comprendida frecuentemente como efecto del influjo del diablo.

Casos de este tipo los tenemos en episodios como el de la mujer encorvada, de la que se dice que un espíritu la tenía enferma (Lc 13,11). Sin embargo, Jesús se limita a decir: «Mujer, quedas libre de tu enfermedad» (Lc 13,12). Se trata, pues, de simples enfermedades en las que la creencia popular ve el influjo del diablo, pero que no presentan evidencia de que se trate de una posesión. En este grupo habría que colocar también casos de enfermedades mentales.

Sin embargo, hay un tercer grupo de casos en los que podemos hablar de una posesión, ya que en ellos tenemos un enfrentamiento personal de Jesús con el demonio.

Ya en las tentaciones del desierto (Mc 1,12-13; Mt 1,1-11; Lc 4,1-13) (no olvidemos que estas tentaciones gozan, a pesar de la labor redaccional, de una auténtica garantía histórica, pues la comunidad primitiva no habría imaginado que su Mesías fuese tentado realmente por el demonio) aparece el demonio con la función activa y personal de tentador y Cristo se encara con él en una confrontación personal: «No tentarás al Señor, tu Dios» (Mt 4,7). El demonio, por su parte, exige ser adorado.

Pero todavía hay más. Jesús tiene conciencia de destruir el reino de Satanás y de establecer el reino de Dios, hasta el punto de que, frente al demonio, se presenta Jesús como «el más fuerte» que encadena al «fuerte» y le despoja de sus bienes (Mc 5,1-20; Mt 12,29; Lc 11,17-22). Jesús tiene la conciencia de vivir un combate personal. Sus frecuentes encuentros con los posesos eran otros tantos choques violentos con el enemigo.

En su polémica con los fariseos Jesús distingue entre la paternidad respecto de Dios y la filiación respecto del diablo: «Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais; pero vosotros tenéis por padre al diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre» (Jn 8,42.44). Aquí, el diablo aparece como alguien que tiene deseos. A Simón advierte Jesús que Satanás quiere cribarlos como trigo (Lc 22,31).

Pero hay un pasaje, el conocido *logion* de Beelzebul, en el que se acusa a Jesús de endemoniado y Jesús no contesta desmintiendo la existencia del demonio, sino, dándola por supuesta, dice: «Si expulso los demonios por el dedo de Dios, es que el reino ha llegado a vosotros» (Mt 12,29).

Hay que notar, además, que Jesús habla del demonio en momentos cruciales y con palabras solemnes. A los suyos les pone en guardia frente al demonio en el mismo sermón de la montaña y asimismo en el Padrenuestro, como leen muchos exegetas [159]. En las parábolas Jesús atribuye a Satanás los obstáculos que encuentra su predicación (Mt 13,19). El demonio intenta arrancar del corazón de los hombres la semilla del mensaje (Lc 8,12). Por ello pide Jesús a su Padre que no saque a los suyos del mundo, pero sí que los libre del maligno (Jn 17,15). A Simón Pedro le advierte que las puertas del infierno intentarán prevalecer contra la Iglesia (Mt 16,19), y, al mismo tiempo, le dice que Satanás busca cribar a los discípulos (Lc 22,31). En el momento de dejar el cenáculo, Cristo declara como inminente la derrota del «príncipe de este mundo» (Jn 14,30). El arma predilecta de Satán, por otra parte, es la muerte, pero Cristo acepta la muerte en obediencia al Padre y vence al príncipe de este mundo. Precisamente para esta hora ha venido (Jn 12,27) y por ello podrá decir Jesús que «el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado» (Jn 16,11).

[159] Cf. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père* (París 1969) 305-319.

Ahora bien, se podría objetar contra todo esto que Jesús se adapta a la mentalidad judía que pensaba que el demonio era un ser personal. Pero esta objeción es la más inconsistente de todas.

En primer lugar, hemos de decir que no todos los contemporáneos de Jesús creían en la existencia del demonio. Por Act 23,8 nos consta que los saduceos no creían en los espíritus. Por ello, cuando los fariseos le acusan a Jesús de endemoniado, podría haber sorteado la dificultad, diciendo con los saduceos que el demonio no existe.

Pero, por otra parte, son muchos los casos en los que Jesús corrige la mentalidad equivocada de su época. Por ejemplo, Jesús corrige la mentalidad según la cual la enfermedad es consecuencia de los pecados personales (Jn 9,2; Lc 13,2). Se opone a la mentalidad política que el pueblo tenía del Mesías. Ante la objeción que ponen los saduceos sobre la resurrección, Jesús se reafirma en ésta, al tiempo que resuelve la dificultad (Lc 20,27-40). Otro tanto ocurre con el problema del divorcio (Mt 19,1-9). En su actitud frente a la mujer, los publicanos, samaritanos, etc., Jesús muestra siempre una independencia absoluta de criterio.

Por todo ello resulta totalmente incoherente decir que Jesús se adaptó a la mentalidad popular en un punto que tiene que ver precisamente con la concepción del reino. El reino que Jesús predica es un reino de origen sobrenatural y que, teniendo consecuencias en el campo de lo social, no se identifica con un movimiento socio-político. Y es un hecho que los enemigos del reino no son las legiones romanas, sino el demonio que conduce a los hombres al pecado y los tiene esclavizados por la enfermedad y el dolor. Por ello ha escrito Monden que «no es posible eliminar de la Escritura la existencia del demonio como ser personal, sin alterar el mensaje cristiano en su misma esencia» [160].

Los milagros de naturaleza.—La conexión de las curaciones con el tema del reino por parte de Jesús parece algo incuestionable. El dominio y poder de Jesús sobre la enfermedad y la muerte es signo de la llegada del reino y de la victoria sobre el pecado y sus consecuencias. Por lo tanto, la significación salvífica de las curaciones queda patente. Asimismo, las resurrecciones obradas por Jesús aparecen

[160] L. MONDEN, o.c., 127.

en el evangelio, particularmente en Juan, que es el que aporta la resurrección de Lázaro como signo de que Jesús es personalmente la resurrección y la vida (Jn 11,25).

Por el contrario, se ha dicho frecuentemente que los milagros de la naturaleza carecen de significación salvífica y que, por ello, tienen menos garantías de historicidad. Veamos, pues, este punto.

Si leemos los relatos evangélicos y el contexto de los mismos, aparece claramente la significación salvífica de los milagros de naturaleza, pues, como dice Mussner, «forman una totalidad en la cual se anuncia el horizonte universal del reinado escatológico de Dios. Por eso una delimitación crítica de la actividad milagrosa de Jesús a uno solo de esos grupos (curaciones) hace unilateral la concepción sinóptica del reinado de Dios» [161].

Para comprender el significado salvífico de los milagros de la naturaleza, es preciso ponerlos en relación no con los relatos extrabíblicos con los cuales, por otra parte, apenas tiene paralelos, sino con todo el transfondo del Antiguo Testamento [162]. Así, por ejemplo, recuerda Richardson [163], si queremos comprender el significado de los milagros del mar, hemos de recordar las metáforas veterotestamentarias relativas al mar, el cual constituye siempre para los judíos una esfera de peligro, misterio y temor. El poder de Yahveh tiene precisamente su manifestación suprema en el dominio de los vientos y las olas. En el Antiguo Testamento se subraya la majestad de Yahveh como Señor de la naturaleza. Hay en este sentido un pasaje clave: la descripción de la calma de la tormenta (Ps 107,23-30). Que Jesús comparta el poder de Dios como Señor de los misterios de la creación es la enseñanza principal de los relatos de la tempestad calmada (Mc 6,45-52). Como dice Légasse, el triunfo de Jesús sobre las aguas recuerda el triunfo divino sobre el caos en el momento de la creación y en los acontecimientos del éxodo [164].

En la multiplicación de los panes el significado salvífico es más patente. El marco del desierto y el recuerdo del

[161] F. MUSSNER, o.c., 41, nota 11.
[162] Cf. A. RICHARDSON, o.c,. 109.
[163] Ibid., 110.
[164] S. LÉGASSE, o.c., 119.

maná subrayan el papel de Jesús, verdadero dispensador de la salvación definitiva. Pero este significado salvífico no sólo es patente en la versión de Juan, el cual analiza magistralmente el significado de las obras que realiza Jesús, desarrollando aquí el significado sacramental de la multiplicación de los panes (Jn 6), sino en el relato de Marcos. En su espléndido trabajo sobre la multiplicación de los panes, I. De la Potterie ha analizado la labor redaccional de los evangelistas sobre el mismo [165]. Analizando los elementos redaccionales del relato de Marcos, se ve el significado que el propio Marcos concede al relato (Cristo que cuida de las ovejas sin pastor) y, asimismo, el significado que le confiere la comunidad primitiva (significado eucarístico). La catequesis eucarística había resaltado la bendición de los panes con clara intencionalidad sacramental [166]. Pero delimitando todo este marco redaccional, el núcleo primitivo histórico queda reducido a una multiplicación de los panes que tiene una positiva significación mesiánica: Jesucristo aparece como el gran profeta en virtud de este milagro. Jesús realiza un hecho que enlaza con las esperanzas judías de la época. El maná era considerado como el gran prodigio del tiempo del Exodo y, al mismo tiempo, era considerado en perspectiva de futuro; se esperaba un nuevo Moisés y, asimismo, se esperaba que se reiterasen los milagros del Exodo. He aquí entonces que Jesús aparece en este milagro como el Moisés escatológico. Se trata de un episodio decisivo en la vida de Jesús que explica por otra parte el entusiasmo de la gente. Es la proclamación de la llegada del reino mesiánico [167].

El caminar sobre las aguas sigue a la multiplicación de los panes tanto en los sinópticos (Mc 6,45-52; Mt 14,22-31) como en Juan (Jn 6,16-21). Jesús envía a los suyos al otro lado del lago por barca, mientras que él permanece en la orilla para despedir a la multitud y orar. Para Marcos, Jesús se manifiesta en este episodio como un ser trascendente; en Mateo aparece el sentido eclesial: la nave agitada por las olas como símbolo de la Iglesia. El relato de

[165] I. DE LA POTTERIE, *Le sens primitif de la multiplication des pains*, en J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Genbloux 1975) 305-329.
[166] Ibid., 318-319.
[167] Ibid.,320 ss.

Juan es mucho más corto y puede encontrarse más cerca de la fuente original.

En cualquier modo, Jesús aparece aquí como Hijo de Dios, como Señor de la naturaleza en línea con el dominio de Yahveh sobre la naturaleza. Se trata, por lo tanto, de una autorrevelación de Jesús, con el fin de instruir a los suyos sobre su *exousía* [168].

Por su parte, el vino de las bodas de Caná evoca el banquete del fin de los tiempos y las nupcias escatológicas (Is 25,6; 54,4-8; 62,43; Zac 10,7). El episodio de la higuera estéril (Mc 11,12-14; Mt 21,18-19) tiene un claro significado como profecía en acción, tan propio de los profetas. Tiene el fin de enseñar de modo práctico la desecación de Israel por no escuchar la voz del Mesías. No es, por tanto, un episodio inútil.

Se ha pretendido también señalar como carente de significación el milagro del estáter hallado en la boca del pez (Mt 17,24-27). Parece que en este hecho nos encontraríamos ante un caso de búsqueda de lo prodigioso por lo prodigioso [169]. Algunos han calificado al episodio en cuestión de apotegma, que viene a ilustrar que el Hijo de Dios no está sujeto a las leyes del templo. Esta fue la opinión de Bultmann, por ejemplo [170]: el milagro habría sido inventado con el fin de resaltar la frase central del v.26: «por lo tanto, libres están los Hijos». Richardson opina que bien pudo ocurrir que el «relato proclama» original concluyera con dicho versículo y que el v.27 se añadiera con posterioridad para justificar la práctica de los judeocristianos, que regularmente pagaban la tasa: «Sin embargo, para que no les escandalicemos, vete al mar, echa el anzuelo, y el primer pez que salga, tómalo, ábrele la boca y encontrarás un estáter. Tómalo y dáselo por mí y por ti» [171].

Una explicación más racionalista es la propuesta por Jeremias: Cristo habría mandado a Pedro a pescar y la primera pieza lograda habría sido vendida por un estáter con el fin de pagar el impuesto [172].

[168] L. SABOURIN, o.c., 134-135.

[169] Cf. S. LÉGASSE, *Jesús et l'impot du Temple* (Mt 17,24-27): Scien. Eccl. 24 (1972) 373-376.

[170] R. BULTMANN, *Die Geschichte der synopt.* 34-35.

[171] A. RICHARDSON, o.c., 131.

[172] J. JEREMIAS, o.c., 109.

Como vemos, estamos ante meras conjeturas. Como dice Tuya, el pescado habría sido valorado de forma desproporcionada, si por él se pagó un estáter. No es esto lo que dice el texto [173]. Lo que está claro es que este episodio posee una significación propia. Pedro había proclamado hace poco que Jesús era el Hijo de Dios vivo, con lo cual situaba a Jesús en la esfera del Padre. Con el episodio del estáter Jesús da conocer que está por encima de las leyes del templo. No en vano él era mayor que el templo (Mt 12,6).

d) *Actividad redaccional de los evangelistas*

Aquí nos encontramos, más bien, con un indicio literario; un indicio, dice Latourelle [174], de considerable alcance histórico, porque es como una especie de prueba de fidelidad de los evangelistas a la tradición anterior. Si de hecho podemos distinguir lo que pertenece a la actividad redaccional de los evangelistas y lo que pertenece a la tradición primitiva y si podemos definir el género de libertad que se toman los evangelistas respecto del material recibido, poseemos una sólida garantía de fidelidad a la historia. En este sentido el conocimiento de los procedimientos redaccionales de los evangelistas constituye un indicio que está muy próximo al criterio de historicidad. Indicamos, siguiendo al P. Latourelle, un cierto número de tales procesos:

— Nos encontramos a veces con un mismo hecho atestiguado sólidamente en varias fuentes, aunque con interpretaciones ligeramente diferentes: tenemos, entonces, un núcleo común que es signo de la fidelidad de todos ellos a la misma fuente. Recordemos en este sentido el trabajo del P. De la Potterie sobre la multiplicación de los panes [175]: Juan desarrolla el simbolismo sacramental; Marcos, por su parte, presenta el alcance cristológico del pasaje, viendo a Cristo como buen pastor que tiene piedad de las ovejas. Delimitando la intervención redaccional de Juan y de Marcos, así como la de la comunidad primitiva que desarrolla en una tradición anterior a Marcos el sentido euca-

[173] M. DE TUYA, *Biblia comentada* V (Madrid 1977³) 284.
[174] R. LATOURELLE, o.c., 249.
[175] Cf. nota 155.

rístico del pasaje, llegamos a un núcleo en el que hay que admitir una multiplicación milagrosa de los panes, pues es preciso preguntarse por qué Jesús es considerado aquí como un gran profeta, por qué el pueblo se ha exaltado, por qué Jesús fuerza a los suyos a desembarcar inmediatamente. Este hecho es decisivo para el fortalecimiento de la fe de sus discípulos y ha tomado una importancia enorme en las etapas previas de la tradición [176]. Por ello hay un núcleo base de todas las narraciones posteriores que presenta una clara significación mesiánica y eclesiológica, en cuanto que presenta a Jesús como el gran realizador del milagro de los tiempos del Exodo. Ha sido sobre esta primitiva e histórica significación como se han añadido las otras significaciones ulteriores sin distorsionarla, sino como desarrollo de la misma.

— A veces, recuerda el P. Latourelle, el evangelista reagrupa intencionalmente algunos relatos de milagros que, en otro evangelio, se encuentran esparcidos [177]. Es conocido el caso de Mateo, el cual, después de haber presentado a Jesús como nuevo Moisés legislador (Mt 5-7), presenta a Jesucristo como el gran taumaturgo. Es una gran libertad la que se toma Mateo reagrupando en los caps. 7-8 milagros que Jesús ha hecho en otros momentos; pero su libertad no va mas allá.

— Es también reconocida la existencia de duplicados en los evangelios tanto por lo que se refiere a las palabras como a las obras. Así, por ejemplo, Lucas ha omitido el segundo relato de la multiplicación de los panes que aparece en Mc 8,1-9 y también Mt 15,32-39, ciertamente porque lo considera como una segunda recensión del mismo hecho [178]. Mateo, por su parte, relata dos veces la curación del sordomudo (Mt 9,32-34; 12,22-24); el contexto, así como la reacción de los fariseos, son idénticos en los dos casos. Esto es un signo claro de la naturalidad con la que escriben los evangelistas, que ni siquiera se han preocupado por salir al paso de esta incoherencia.

— Es también frecuente la abreviación en los relatos de milagros. Todos conocemos que Mateo, a la hora de na-

[176] Ibid., 321.
[177] R. LATOURELLE, o.c., 250.
[178] Ibid.

rrar, abrevia e incluso no le interesan los detalles. Mateo abrevia en lo narrativo, mientras que se preocupa como nadie de la doctrina, dado su interés catequético.

Es frecuente que en los milagros Mateo resuma a Marcos para no mantener sino la sustancia del hecho, como es el caso de la curación de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15). Particularmente en la resurrección de la hija de Jairo (resurrección atestiguada por el criterio de discontinuidad por las palabras arameas que ha conservado el relato *talitâ qûmî*, por la integración del mismo con el episodio de la hemorroísa y por la distinción de dos momentos, uno en el que Jairo pide el milagro y otro en el que se le anuncia que su hijo ha muerto; distinción que no habría sido inventada espontáneamente) Mateo reduce la narración a lo sustancial y así ocurre que, mientras en Marcos hay un doble momento (en primer lugar, viene Jairo pidiendo la curación de su hija enferma y, luego, se le anuncia que ya ha muerto) en Mateo aparece Jairo desde un primer momento diciendo a Jesús que su hija está muerta (Mt 9,18).

Estos procedimientos redaccionales, visibles y controlables mediante la confrontación de las diversas recensiones, se deben a la intencionalidad y preocupación propia de cada redactor. No extraña que Mateo reduzca al mínimo un relato del milagro, porque su preocupación es fundamentalmente la de un catequista.

En consecuencia, dice el P. Latourelle, «los fenómenos redaccionales observados (interpretaciones diferentes de un mismo hecho, orden diverso de los relatos, omisión de ciertos hechos, duplicados de otro, abreviaciones y concentraciones de los relatos, diversidad accidental) no tienen nada que deba sorprender en una obra de catequesis. Hay acuerdo de fondo, pero indiferencia relativa respecto a los últimos particulares del suceso. Por eso la autenticidad histórica de ciertos detalles es difícil, incluso imposible de establecer. Por otra parte, este acuerdo sobre la sustancia del hecho, que coexiste con la fluctuación de detalles, constituye un sólido indicio de historicidad. Sabemos que la historia y el derecho recurren constantemente a este género de argumentación. Una uniformidad demasiado perfecta suscita la desconfianza, porque hace pensar en una fuente única, mientras que un acuerdo sustancial, en la diversi-

dad de los detalles, inspira confianza y constituye un sólido argumento de autenticidad»[179].

e) *Estilo propio de Jesús*

— Recordemos el contenido del criterio del estilo propio de Jesús, estilo hecho a base de sencillez y autoridad. En este sentido seguimos aquí las reflexiones del P. Latourelle:

— La intervención de Jesús es siempre necesaria. No obra nunca por capricho ni por deslumbrar. Se limita a atender las peticiones que le llegan cuando ve buena disposición y fe.

— Cristo no obra prodigios punitivos para deslumbrar o explotar el miedo de un pueblo supersticioso[180]. El único caso análogo es el de la higuera, pero ya conocemos su significado. Cristo se niega a acceder al requerimiento de Santiago y Juan, que quieren hacer descender fuego del cielo para arrasar un pueblo que no les dio hospitalidad (Lc 9,51-56).

— Lo dominante en la actitud de Jesús, dice Latourelle[181], es la sencillez y el dominio de sí. Nada de fórmulas mágicas, ninguna intervención quirúrgica, nada de procesos hipnóticos o de sugestión. Por lo demás, se pregunta Latourelle, ¿cómo curar por hipnosis una enfermedad como la lepra? Cristo permanece siempre sereno y dueño de sí mismo, se expresa sin el menor signo de tensión nerviosa o de desequilibrio síquico, no recurre a artificio alguno. Su intervención, continúa Latourelle, se reduce a una palabra de mandato, acompañada a veces por un gesto simbólico sencillísimo, como el escupir a los ojos o imponer las manos para curar a un ciego (Mc 8,23), tocar las orejas y la lengua de un sordomudo (Mc 7,33).

— El contexto del milagro es siempre religioso. Ya hemos dicho que Jesús se niega a hacer milagros por concesión a la curiosidad o por buscar lo prodigioso por lo prodigioso. Cuando no ve fe, no hace milagros. Siempre realiza los milagros como signo de la llegada del reino y busca con ello la conversión de la gente. Fuera de este contexto, Jesús no obra milagros. El ambiente de los mila-

[179] Ibid., 251.
[180] Ibid., 252.
[181] Ibid., 252-253.

gros de Jesús es completamente diferente del ambiente que vemos en los apócrifos.

— Por otro lado, Jesús obra, dice Latourelle [182], con una enorme discreción. No se busca nunca a sí mismo, manda silencio porque teme la exaltación popular, se aleja cuando se levanta la fiebre mesiánica (Jn 6,15). En el momento de realizar la resurrección de Lázaro dice: «duerme» (Mc 5,39), al igual que había dicho de Lázaro: «nuestro amigo duerme» (Jn 11,6). «Esta síntesis de sencillez y de discreción en la acción —dice Latourelle— y al mismo tiempo de autoridad en la palabra es característica de Jesús y está de acuerdo con la conciencia que tiene de ser el Hijo del Padre» [183].

— Es de subrayar como característica de Jesús a la hora de hacer milagros que los hace con extrema sencillez, pero con una palabra de autoridad única: «Yo te lo ordeno, anda y toma la camilla». Es la misma autoridad que Jesús presenta en su doctrina: «Hasta ahora se os ha dicho, pero yo os digo...» (Mt 5).

De la misma manera que Jesús habla y se acerca a los pecadores, a los niños y enfermos, de la misma manera obra los milagros con una sencillez extrema. Es una constante de Jesús, pero por otro lado surge la autoridad única. Obra los milagros en nombre propio de la misma manera que enseña como quien tiene autoridad y no como los escribas (Mc 1,22).

f) *Inteligibilidad interna del relato*

Veamos ahora el criterio de inteligibilidad interna, que podríamos aplicar, por ejemplo, al caso de la resurrección de Lázaro por parte de Jesús [184]. Es cierto que este milagro sólo aparece en Juan, entre otras cosas porque los sinópticos nos relatan milagros solamente de la época de Galilea.

El nombre de Lázaro es un nombre muy concreto, situado en Betania y conocido por el pueblo, con amigos en Jerusalén. Es, además, hermano de Marta y María. Probablemente no hay en todo el evangelio un personaje curado

[182] Ibid., 253-254.
[183] Ibid., 254.
[184] Ibid., 255.

por Jesús que aparezca tan concreto y situado en su ambiente. Pero vamos a la siguiente reflexión de Latourelle: si el relato de Lázaro no es auténtico, entonces no se explica su contexto inmediato, no se explican en concreto tres factores que vienen a continuación:

— La decisión de las autoridades judías de terminar con Jesús: «¿Qué hacemos?, porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así, todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación. Pero uno de ellos, llamado Caifás, que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: "Vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta de que es mejor que muera uno solo por el pueblo y no que perezca toda la nación"» (Jn 11,47-50).

— La unción de Betania atestiguada al mismo tiempo por Marcos y Mateo (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13). Juan observa que María, Marta y Lázaro, «al que había resucitado de entre los muertos», estaban entre los comensales (Jn 12,1-2). La gratitud explica el gesto de María [185]. Y Juan concluye el relato con estas palabras: «Gran número de judíos supieron que Jesús estaba allí y fueron no sólo por Jesús, sino también por ver a Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos.» Los sumos sacerdotes decidieron dar muerte también a Lázaro, porque a causa de él muchos judíos se les iban y creían en Jesús» (Jn 12,9-11).

— Finalmente, el milagro explica la entrada solemne en Jerusalén [186]. Mientras Marcos no da la explicación de este entusiasmo, Juan lo explica: «Los que estuvieron con él cuando llamó a Lázaro de la tumba y le resucitó de entre los muertos daban testimonio. La gente salió también a su encuentro, porque habían oído que él había realizado aquella señal» (Jn 12,17-18).

Existe, pues, todo un contexto con una coherencia interna, que quedaría truncado si el milagro de Lázaro no hubiese existido.

g) *Criterio de explicación necesaria*

Finalmente, aplicamos el criterio de explicación necesa-

[185] Ibid., 257.
[186] Ibid.

ria que ya conocemos. En nuestro caso, esto quiere decir que, si no admitimos los milagros de Jesús, quedan muchos hechos sin explicación alguna. Latourelle señala los siguientes [187]:

— Debemos explicar la exaltación popular frente a la aparición de Jesús en la fase galilea de su ministerio y también en la encrucijada de su pasión (entrada triunfal en Jerusalén).

— Debemos explicar el hecho de que Jesús haya sido considerado un gran profeta (Mc 8,29; Mt 18,14) y, también el profeta prometido y esperado por toda la nación (Dt 18,18: Jn 6,14-15).

— Debemos explicar la fe de los apóstoles en el mesianismo de Jesús.

— Debemos explicar el lugar tan importante que los milagros ocupan en la tradición sinóptica y en Juan.

— Debemos explicar también el hecho de que los sumos sacerdotes y los fariseos quieran eliminar a Jesús, precisamente porque obra prodigios y constituye una amenaza para su poder.

— Quedaría también sin explicación el íntimo y constante lazo que existe entre los milagros y el mensaje central de Jesús sobre la llegada decisiva del reino.

— También hay que explicar el hecho de que el kerigma apela constantemente a los milagros de Jesús, para presentarlo como Mesías e Hijo de Dios (Act 2,22; 10,38-39).

— Debemos explicar otros signos dados por Jesús, iguales a los signos de potencia obrados por él, es decir, la sublimidad de su mensaje, la santidad de su persona, el cumplimiento en él de las promesas del Antiguo Testamento, su resurrección y la obra multisecular de la Iglesia nacida de él. «Los milagros no son un fenómeno aislado o periférico de la persona de Jesús, sino que forman parte de una constelación de signos, todos ellos de enorme grandeza. En Jesús, todo es coherente y consistente: la persona, el mensaje y las obras» [188].

— Por fin, queda por explicar la íntima relación existente entre las pretensiones de Jesús como Hijo del Padre, que comparte con él el conocimiento, y el poder y los mila-

[187] Ibid., 258-259.
[188] Ibid., 259.

gros que manifiestan precisamente su poder y son signos de sus pretensiones confirmando la autoridad que se atribuye.

Todos estos hechos exigen una explicación. Si admitimos la realidad de los milagros, todo se aclara y hace inteligible. Si no, todo parece enigmático y sin verdadera explicación.

La aplicación de los criterios de historicidad da luz sobre los milagros de Cristo. El escepticismo de la Escuela de las Formas ha quedado ya muy lejos. Cada vez más se va recuperando la certeza de los milagros de Jesús, que aparece confirmada cuando se usan los criterios de historicidad en conjunto y no se limita uno a la mera comparación externa de la forma con otros supuestos milagros de la antigüedad.

No hemos podido examinar todos los milagros de Cristo en concreto, pero el análisis de conjunto y el análisis en algunos casos de milagros particulares nos ha marcado el camino, dando suficiente luz sobre ellos.

Decir que la fe de la comunidad primitiva ha inventado los milagros de Jesús es desconocer las peculiaridades de los mismos, tan entroncadas con el estilo propio de Jesús y tan lejanas de otros paralelismos de la antigüedad.

V) Significación salvífica

Terminado el capítulo, hacemos una breve alusión al múltiple significado salvífico de los milagros. A lo largo de nuestro estudio ya hemos hecho alusión a los milagros como signos confirmativos de la autoridad de Jesús, en concreto, de sus pretensiones de ser el Hijo de Dios. Hemos visto también que los milagros aparecen siempre como signos de la llegada del reino que se realizan en la figura misma de Jesús. Ahora tratamos de sintetizar muy brevemente la múltiple significación de estos milagros [189].

Signos del amor de Dios.—En primer lugar los milagros aparecen como obras de la bondad y la misericordia de

[189] R. LATOURELLE, *Teología de la revelación* (Salamanca 1977³) 486 ss.

Dios. Los milagros son la respuesta de Dios a la llamada de la miseria humana.

Signos de la llegada del reino.—Los milagros de Jesús significan la llegada del reino de Dios. Juntamente con la predicación de Cristo, los milagros son el signo de la llegada del reino. Mientras las palabras de Jesús anuncian y proclaman que el reino de Dios ha llegado, los signos muestran la llegada del reino. Por ello van encaminados también a la conversión y a la fe.

Signos de la gloria de Cristo.—Las obras que Cristo realiza confirman que él es el Hijo de Dios vivo. Son el testimonio del Padre en favor suyo, pero al mismo tiempo revelan el misterio trinitario, pues son a la vez obras de Cristo (Jn 5,36; 7,21; 10,25) y obras del Padre (Jn 9,3-4; 10,32.37; 14,10). La gloria del Padre y del Hijo están indisolublemente unidas. Los milagros, en último término, revelan que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. Dice Jesús a Felipe:

«¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? El Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; por lo menos creedlo por las obras» (Jn 14,10-11; 10,37-38).

Símbolo de la economía sacramental.—El milagro es un símbolo de las maravillas producidas por la gracia. La curación del paralítico en Mc 2,5 aparece como símbolo del perdón de los pecados. Sobre todo es S. Juan el que, en la multiplicación de los panes (Jn 6), en la curación del ciego (Jn 9) y en la resurrección de Lázaro (Jn 11), ve simbolizados la Eucaristía, Cristo como luz y Cristo como resurrección y vida.

En la etapa actual de la salvación contamos también con símbolos externos (sacramentos) que de forma invisible operan en nosotros las maravillas de la gracia. Los sacramentos son, por lo tanto, la prolongación de los milagros de Jesús. No son ciertamente milagros, porque no son prodigios visibles, pero su eficacia salvífica es aún mayor que la de los milagros. Los sacramentos son «milagros de la gracia».

Signo de la transformación escatológica.—Jesucristo no sólo nos libera del pecado, sino que con sus milagros trata de restaurar el orden que el pecado destrozó. Su lucha contra el mal, contra la enfermedad y la muerte, como signos del

pecado, trata de ser una restauración del orden que el pecado rompió. Por ello son signo a su vez de la transformación que experimentará la creación con la llegada de la parusía, en virtud de la cual la creación entera será liberada de la servidumbre del pecado y gozará de la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8,20-21).

CAPITULO VI

LA PERSONA DE JESUS, SIGNO DE REVELACION

Después de haber estudiado los milagros de Jesús, pasamos a considerar su misma persona como signo de credibilidad. La singularidad de su palabra y de su virtud, así como la irradiación que surge de su persona, hacen de Cristo un acontecimiento único en la historia de la humanidad.

Hay, pues, un motivo para estudiar el carácter mismo de la personalidad de Jesús: su carácter único y excepcional, que le acredita como Dios entre nosotros. La certeza de que el mensaje de Cristo proviene verdaderamente de Dios se apoya no sólo en sus milagros y en su resurrección, sino en la misma persona de Cristo y en la confianza que emana de su propia personalidad [1].

Hay otro motivo, además, que justifica el estudio de la persona de Jesús y es que el cristianismo es, ante todo y sobre todo, una adhesión a su persona. Esta es una peculiaridad de la religión cristiana que no tiene paralelo alguno en ninguna otra religión [2]. Cristo se coloca, ya lo vimos, como centro de su propio mensaje. Mensaje y persona de Cristo se identifican totalmente, hasta el punto de que, si hubiéramos de definir el cristianismo con una sola palabra, podríamos decir que el cristianismo es Cristo.

Ciertamente, los evangelios no son una biografía en el sentido moderno de la palabra. Nos faltan muchos datos cronológicos y biográficos de la persona de Jesús, hasta el punto de que es superfluo hacer una semblanza de su figura física. Sin embargo, a través de los evangelios, se pueden dilucidar los rasgos fundamentales de la persona

[1] A. LANG, *Teología fundamental* I (Madrid 1970²) 262.
[2] Ibid.

de Jesús, aquellas notas que nos permiten llegar a la intimidad de su corazón y a la profundidad de un misterio personal. Quisiéramos presentar aquí, aunque brevemente, una semblanza de la personalidad de Jesús, partiendo de las notas más destacadas de su carácter humano, para analizar después el secreto último de su personalidad, la santidad que emana de su condición divina y trascendente.

I) Los rasgos de su carácter

Mucho se ha escrito sobre el carácter de Jesús. La *Leben Iesu Forschung* trató de ver reflejado en Cristo las características de un gran maestro, sabio y filósofo al estilo de la época. Hoy en día, la teología de la liberación proyecta en Jesús sus ansias de emancipación económica y social. Pero todos los intentos de enmarcar la figura de Jesús en una imagen preestablecida fracasan y se disuelven con el tiempo. Es difícil, más aún, imposible a todas luces encuadrar la figura de Jesús en un cliché preestablecido. Jesús desborda todos los encasillamientos posibles. Es más, el hecho mismo de que se hayan proyectado sobre él imágenes diferentes y aún divergentes entre sí es una prueba de la trascendencia única de la persona de Jesús.

Lo más apropiado es dejar hablar a los evangelios, y acompañar con la mirada y el corazón la figura inaudita de Jesucristo, su acción, su oración, su acercamiento a las gentes de su época, sus controversias, toda su vida. Y en este sentido, quisiéramos fijarnos en tres rasgos que emergen claramente de su personalidad: su autoridad única, su sencillez y su libertad.

1) La autoridad de Jesús

Hemos visto ya la autoridad de Jesús al hablar de sus atribuciones sobre la ley, el perdón de los pecados y los títulos cristológicos, pero vayamos ahora, más bien, a su estilo personal y humano.

a) *Su modo de hablar y enseñar*

El estilo de hablar de Jesús tiene características propias. Enseñaba en parábolas. También los rabinos recurren a

comparaciones simbólicas para ilustrar sus enseñanzas. Pero, en comparación con ellas, las parábolas de Jesús son originales: aquéllas tienen simplemente una función didáctica; las de Jesús, en cambio, son una interpelación: el que las escucha se encuentra en la alternativa de convertirse o negarse a la llamada. Exigen una decisión. Presentan la hora decisiva formada por la llegada del reino. Por ello están en clara coherencia con el tema del reino [3].

Tras los estudios de Jülicher, Dodd y Jeremias [4], se admite que las parábolas enseñan una verdad sobre el reino, un aspecto del mismo, a excepción de tres o cuatro que tienen dos enseñanzas. Si cada frase, miembro o parte de una parábola ofrece una enseñanza o una aplicación, estamos ante una alegoría.

Pues bien, mientras que las parábolas proceden claramente de Cristo, en algunos casos las alegorías y algunos toques alegorizantes de ciertas parábolas proceden de la Iglesia primitiva [5]. Esto no quiere decir que Jesús no dé algunas veces algunos matices alegorizantes a las propias parábolas, como es el caso de la parábola de los viñadores.

Otra característica del estilo de Jesús es el paralelismo antitético (una frase enuncia un pensamiento y a continuación otra expresa lo contrario). Jesús hace frecuente uso de este paralelismo, acentuando marcadamente el segundo miembro y no el primero, como hacían los rabinos [6]. Así, por ejemplo, en el *logion* «el que se exalte será humillado y el que se humille será ensalzado» (Mt 13,12), el acento recae sobre el ensalzamiento del que se humilia.

Particularidad del estilo de Jesús es también el uso del pasivo divino: una frase con el verbo en pasiva, con el ablativo agente sobreentendido (Dios), para evitar una frase activa con Dios como sujeto: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados (por Dios)». Los rabinos usaban el pasivo divino, pero raramente, mientras

[3] R. FABRIS, o.c., 191 ss.
[4] A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Iesu* I-II (Tübingen 1910): C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (London 1956); J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970).
[5] A. DÍEZ MACHO, o.c., 16.
[6] Ibid., J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* 27-34.

que Jeremias ha contado hasta 96 pasivos divinos en las palabras de Jesús [7].

Pero la palabra de Cristo se presenta en su estilo como una palabra única. Ya aludimos al empleo por parte de Jesús del «en verdad *('amén)* yo os digo», que rompe claramente el estilo tradicional de los profetas («Así habla Yahveh») y que presenta una singularidad clara respecto al profetismo y al rabinismo. Lo mismo podemos decir del uso del «yo» enfático tan frecuente en las palabras de Jesús. El pueblo que oye a Jesús queda asombrado de su doctrina «porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22; Mt 7,29), y, asimismo, en Lucas leemos: «Quedaron asombrados de su doctrina, porque hablaba con autoridad» (Lc 4,32).

La autoridad de Jesucristo nace de su propia enseñanza también. Jesús desconcierta con sus conocimientos. No acudió a la escuela rabínica, lo cual acrecentaba el asombro de sus oyentes (Mc 6,2; Lc 2,47;4,22) hasta el punto de que los judíos se admiraban y decían: «¿cómo entiende de letras sin haber estudiado?» (Jn 7,15).

El pueblo se entusiasmó con Jesús y su doctrina. A las cuestiones más insidiosas, lanzadas por expertos de la dialéctica, Jesús responde con una perspicacia inaudita, como en el caso del problema del pago de los impuestos (Mc 12,13-17 y par.). «Quedaron maravillados y dejándole se marcharon» (Mt 15,22).

Los saduceos guardan para Jesús su problema más delicado: la resurrección de los muertos, argumentando con la dificultad clásica de los siete hermanos que se casan con una única mujer (Mc 12,18-27 y par.). Jesús respondió de tal modo, que la gente se maravilló de su doctrina (Mt 22,22).

Jesús, por su parte, presentaba dilemas y dificultades que nadie podía resolver. Este es el caso del Mesías como Hijo de David (Mc 12,35-37 y par.).

Hasta tal punto empapa la autoridad la palabra de Jesús, que podemos decir que su única arma es la palabra. Su palabra es clara, directa, realista, auténtica. Habla con imágenes concretas y no por medio de nociones y deducción de ideas como hacen los filósofos. Sus palabras y sus

[7] J. JEREMIAS, o.c., 24

imágenes están extraídas de la naturaleza misma. No cabe duda de que Jesús es un gran observador atento y cercano a las situaciones humanas, directo en su estilo y en sus apreciaciones. Extrae las lecciones del mismo mundo que le rodea y, sin embargo, su palabra es profunda, inquietante, directa, radicalmente nueva.

Jesús no es un rabino que se dedica a interpretar la ley y la tradición aplicándola a las diversas situaciones de la vida, sino que va mucho más allá hacia una verdad nueva y radical que tiene, por otra parte, su raíz y fundamento últimos en la misma persona de Jesús: «Hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo» (Mt 5,25ss).

En línea con esta autoridad única están aquellos *logia* de seguimiento en los que Jesús impone una exigencia única radicada en su propia persona: «Deja a los muertos enterrar a los muertos; mas tú sígueme y anuncia el reino de Dios» (Mt 8,22; Lc 9,60) «Ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y ven, sígueme» (Mc 10,21; Mt 19,21). «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí. El que busque su vida la perderá y el que pierda por mí su vida, la encontrará» (Mt 10,37-39).

Ya dijimos que Jesús se colocaba como centro de su propio mensaje, hasta el punto de identificarse personalmente con el reino de Dios. Indudablemente en todo su estilo se revela una autoridad que sólo en Dios puede tener su origen, pero en este momento queremos fijarnos, más bien, en su estilo personal y humano.

La autoridad de Jesús se revela constantemente por la identificación total que tiene con su propia misión. Lo que fascina en Jesús es su absoluta claridad respecto al cometido de su vida y el cumplimiento de su misión [8]. No vacila en ningún momento, si bien siente dentro de sí la mordiente de la tentación y el aguijón del sufrimiento y de la angustia. Está siempre seguro de su misión : «He venido a echar fuego sobre la tierra, ¿y qué otra cosa quiero sino que arda?» (Lc 12,49). «El hijo del hombre ha venido para buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt

[8] H. FELDER, *Jesús de Nazaret* (Buenos Aires 1949) 69.

9,13). «No creáis que he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt 10,34). «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida para la redención de muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45).

Y Jesús no se arredra ante impedimento alguno. Rompe todas las resistencias. A Pedro, que le quiere apartar de su camino, le dice: «Apártate de mí, Satanás, que me escandalizas; tú no tienes pensamientos de Dios, sino pensamientos de hombres» (Mt 16,23). Jesús mismo afirma que nadie le quita la vida, sino que él mismo la da voluntariamente (Jn 10,18), y, en la cruz, es consciente de haber cumplido con su misión hasta el final del agotamiento y de la fidelidad: «Todo está cumplido» (Jn 19,30).

La vida de Jesús fue la vida de un hombre increíblemente fiel, heroico y gigante en su fidelidad. Dice Felder a este propósito: «La vida entera de Jesús es un desarrollo y realización de este programa de héroes. Su confesión de Mesías y de Hijo de Dios le colocó desde luego en decidida y duradera contradicción con todo lo existente. El mero anuncio del Reino de Dios, tal como él lo inauguró, en oposición a todas las esperanzas de la política terrena y nacional, era poner en juego lo más grande y emprender algo que, al parecer, era imposible... Desde el primer momento de su entrada en escena hasta los días de su crisis final, todas sus oraciones, pensamientos, palabras y obras, su vida entera, no es otra cosa que una lucha de gigante, el combate de un coloso por el reino de Dios. Sólo así se comprende que en el corto espacio de lo a lo sumo tres años haya podido llevar a cabo una obra que, siendo inmensa en su esencia, ha logrado en sus consecuencias poner en movimiento todo el mundo» [9].

Pero hasta el sufrimiento mismo fue llevado por Jesús con una dignidad y serenidad inauditas. El sufrimiento y el dolor se cebaron en él de la forma más horrible y cruel. Siente angustia ante el sufrimiento (Lc 12,56) y, sin embargo, la serenidad más inaudita se refleja en su rostro.

Rousseau, indignado por la comparación que algunos hacían entre Sócrates moribundo y Cristo en la cruz, dijo estas palabras: «¡Qué prejuicios, que obcecación hace falta para osar comparar el hijo de Sofronisca con el hijo de

[9] Ibid., 116-117.

María! ¡Qué distancia del uno al otro! Sócrates, muriendo sin dolor, sin ignominia, sostuvo fácilmente hasta el fin su personaje, y si esta fácil muerte no hubiera honrado su vida, podríamos dudar de si Sócrates con todo su ingenio fue otra cosa que un sofista... La muerte de Sócrates, filosofando tranquilamente con sus amigos, es la más dulce que se puede desear: la muerte de Jesús, expirando entre tormentos, injuriado, escarnecido, maldito de todo el pueblo, es la más terrible que se puede tener... Si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio; la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios» [10].

Sin embargo, estas palabras de Rousseau tan certeras e inspiradas no hacen otra cosa que corroborar la impresión de alguien que vio la muerte de Jesús, el centurión: «Verdaderamente, éste era el Hijo de Dios» (Mc 15,39).

b) *Frente a la autoridad religiosa*

La autoridad que se arroga Jesús es tal, que su actitud y su palabra convulsionaron la estructura religiosa de la sociedad de su tiempo.

No vamos a repetir aquí lo que ya dijimos de la identificación de la persona de Jesús con el reino, de su postura frente a la ley, el sábado y el templo. De todo ello y de sus exigencias de seguimiento se deduce que se coloca como centro de su propio mensaje. Jesús en persona es el reino y la salvación.

Pero de tal modo tiene conciencia Jesús de que con su persona llega el reino, que su acercamiento a los pequeños responde a la necesidad de llevar hasta ellos la salvación del Padre. Su idea de Dios, perdón para los pecadores y padre de los sencillos, es la clave, y él mismo, con su comportamiento, no es otra cosa que el reflejo de la misericordia de Dios con los pecadores. Ya dijimos que la parábola del hijo pródigo respondía al intento de defender su comportamiento con los pecadores. Reino y misericordia de Dios son lo mismo.

Pues bien, esta autoridad única de Jesús al identificarse con el reino y esta vivencia suya del Padre como misericordia convulsiona totalmente la estructura religiosa de su

[10] J. J. ROUSSEAU, *Emile: Oeuvres*, II (París 1905) 280.

tiempo, sustentada por los fariseos y su concepción de la salvación.

Cuando hablamos de fariseos lo hacemos como sinónimo de hipócritas, olvidando el gran prestigio moral que los fariseos tenían en el pueblo [11].

Los fariseos fueron el único grupo que sobrevivió a la gran lucha contra los romanos y la destrucción de Jerusalén en el año 70. El fariseísmo tuvo la dirección del judaísmo posterior.

Fariseo quiere decir etimológicamente «separado». Los fariseos, al igual que los esenios, tuvieron su origen en el movimiento de los piadosos (*kăshîdîm*) que surgió en el tiempo de los Macabeos. Querían conformar su vida a la *Toráh*, sin el radicalismo de los esenios, y su objetivo era prepararse por la fidelidad a la *Toráh* al advenimiento de los tiempos mesiánicos.

El movimiento fariseo era un movimiento laico de casi 6.000 miembros en tiempos de Cristo, que vivían mezclados entre los demás, pero organizados en comunidades y con un gran influjo en el pueblo. Políticamente no eran revolucionarios en el sentido absoluto de la palabra.

Los fariseos eran de una moral ejemplar y gozaban de una gran reputación en el pueblo. En cuanto al cumplimiento de la ley, eran sobre todo detallistas en las prescripciones de pureza y en la obligación de los diezmos. Las prescripciones de pureza eran lavatorios de manos y de pies que realizaban, sobre todo, para poseer la pureza cultual (pureza que se perdía en contacto con ciertas especies de animales, con la sangre, con un difunto, con el flujo corporal). Para rezar era preciso tener las manos limpias y lavaban vasos y bandejas con una frecuencia inaudita. Ayunaban dos veces por semana, cuando los judíos sólo te-

[11] Sobre los distintos movimientos religiosos del tiempo de Jesús véase: E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi*, I-III (Leipzig [4]1901-1911); H. STRACK H. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuem Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI (München 1922-1961); J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (París 1950); J. JEREMIAS, *Jesuralem zur Zeit Iesu* (Göttingen 1962[3]); J. LEIPOLOT - W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, I-II (Madrid 1973-1975). En cuanto al movimiento fariseo véase: A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Leinden 1964); H. F. WEISS, *Der Pharisäismus im Lichte der Überlie ferung des Neuen Testaments* (Berlín 1965): R. MEYER, *Tradition im antiken Iudentum* (Berlín 1965).

nían la obligación del ayuno en la fiesta del *Yôm Kippûr*. Practicaban la limosna, la puntual observancia de la *šemaʿ*, la oración que se hacía tres veces al día, aparte de otras oraciones que sólo ellos realizaban como la *tepillâ*, la oración por excelencia que era un himno compuesto de alabanzas. Tenían más de 600 preceptos que cumplían escrupulosamente, 39 de los cuales eran otros tantos trabajos prohibidos en sábado.

Eran intransigentes no sólo con la mentalidad helenizante que se había instalado en Jerusalén, sino también con los *ʿam-hā-ʾāres* (el pueblo), ignorantes de la ley e incapaces de cumplirla. Tenían particular problema con los publicanos, que eran los aduaneros que cobraban los tributos para Roma y que, por ello, eran considerados como traidores de la patria. Además, los publicanos hacían lo que querían con las tasas; de ahí que, en poco tiempo, se enriquecían y, por ello, el cargo se subastaba y se lo quedaba el mejor postor. El mayor enemigo de un fariseo era un publicano, impuro por definición.

Los publicanos eran despreciados en la sociedad judía. Se les negaba ciertos derechos civiles (prestar testimonio en un juicio, ser jueces...). No se les admitía en la convivencia normal como en banquetes, bodas. Se les negaba el saludo. Su dinero no era aceptado en el templo por impuro. Y su conversión era considerada en la práctica como imposible, pues para ello debían abandonar su profesión, restituir lo robado (más un quinto) y hacer larga penitencia por sus pecados.

Pero la teología farisaica se distingue, podríamos decir, por varios aspectos. Lo primero es su celo por la ley. La ley era considerada como el gran don de Dios y, por ello, todo fariseo se dedicaba al cumplimiento de la misma. Además de la ley escrita (*Toráh*) se poseía una tradición oral (*halaká*) que para ellos tenía la misma dignidad que la *Toráh* [12].

En el cumplimiento de la ley se distinguían por su formalismo exterior y una concepción legalista de toda la moral. Le atribuían a la ley una autoridad meramente formal, con el peligro de dar a los actos externos un valor independiente de la disposición interior. Con ello se coloca la ley

[12] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* 240.

en lugar de Dios. Se busca el cumplimiento en lugar de la adoración personal y humilde a Dios.

Consecuencia de todo esto es que la relación con Dios la entienden en un sentido jurídico: el fariseo se siente con derechos delante de Dios, porque es consciente de sus propios méritos. Es él el que se salva, cumpliendo la ley. Coloca su salvación no en Dios, sino en sus fuerzas y en sus méritos. De ahí el desprecio hacia los pecadores, incapaces de cumplir la ley.

Jesús se enfrenta sistemáticamente con los fariseos. No olvidemos, además, que los fariseos son los líderes espirituales del pueblo de Israel y son los más respetados y venerados en aquel tiempo por el pueblo. Los fariseos no son los ricos. Lo eran los saduceos; pero es el grupo que dirige los caminos espirituales de Israel y que goza de la máxima estima popular.

Pues bien, Jesús con su comportamiento trastocó por completo la visión de Dios y de la vida religiosa de su tiempo. No vamos a repetir aquí lo que ya dijimos en el capítulo primero respecto a su postura frente a la ley. Aparte de sus correcciones no sólo a la *halaká,* sino a la misma ley de Moisés, Jesús criticó el formalismo religioso de los fariseos y trastocó por completo su teología del mérito, radicalizando la ley de tal manera que, sin eliminarla, buscó en todo la sinceridad en el cumplimiento y colocó el amor más íntimo a Dios y al hombre como criterio último de comportamiento. Jesucristo no suprime la ley, pero la amplía en su universalismo, la purifica en sus intenciones y, sobre todo, exige que el hombre obre como consecuencia de su filiación divina.

Ahora bien, la revolución de Jesús no llega sólo al perfeccionamiento de la ley y de sus intenciones, sino a colocarse por encima de la ley (Mt 5,21ss; Mc 13,31), decirse señor del sábado (Mc 2,27-28 y par.) y mayor que el templo (Mt 12,6). Todo el Antiguo Testamento se resume en Cristo. Las grandes instituciones de la religión judía quedan centradas ahora en su propia persona. Jesús es el centro y, por ello, exige el seguimiento total a su persona. El radicalismo del evangelio es Cristo.

Pero lo paradójico es que justamente este radicalismo de Jesús no sea una postura despótica, sino todo lo contrario.

Es un radicalismo que estriba en su propia autoridad, pero es la autoridad de alguien que tiene un corazón misericordioso como el del Padre. El radicalismo de Jesús viene de la noción del Padre como misericordia, que es quien da al justo la capacidad de cumplir la ley, eliminando la raíz última de la autosuficiencia. No se puede comprender el radicalismo de Jesús, si no se tiene en cuenta la misericordia radical de su Padre, que busca el arrepentimiento como única condición de su perdón (Lc 15,11-31). Lo podríamos decir de forma sintética: el reino no es otra cosa que la misericordia del Padre y Jesús mismo en persona es el reino.

La reforma que Jesús hace de la ley y de su cumplimiento proviene de la conciencia viva que tiene de Dios como Padre. Las disputas que tiene Jesús con los fariseos provienen en último término de una distinta comprensión de Dios. Por ello está fuera de lugar la teología del mérito propia de los fariseos y el desprecio de los pecadores.

Dice así Fabris: «Es incluso esta imagen de Dios-Padre lo que está en el origen de la toma de posición de Jesús respecto de la autoridad y de las instituciones judías que han congelado la relación con Dios dentro de estructuras rígidas y discriminantes: la observancia del sábado, la pureza ritual, el templo. La tentativa de hacer surgir la nueva relación con Dios que se acerca a todo hombre como «Padre», pondrá a Jesús en un insuperable conflicto con los tutores de las instituciones legales y religiosas judías. Un conflicto que tendrá como éxito final su condena a la muerte violenta. Brevemente se puede decir que la nueva imagen de Dios, «el Padre», como resulta de algunos textos de la tradición evangélica común, está íntimamente unido tanto con el proyecto histórico de Jesús, simbolizado por el reino de Dios que se hace cercano, como por la conclusión trágica de su misión histórica. Es esta intrínseca conexión lo que da a esta imagen de Dios-Padre una sólida garantía de autenticidad histórica» [13].

2) LA SENCILLEZ DE JESÚS

Lo paradójico en Jesús es que haya unido de forma insó-

[13] R. FABRIS, o.c., 182.

lita la máxima autoridad que ha conocido nuestra historia con la más increíble sencillez.

a) *Una constante de Jesús*

Es frecuente entre nosotros encontrar personas que gozan de autoridad, pero que resultan lejanas e inaccesibles. Son también muchos los que, buenos de carácter, no tienen, sin embargo, capacidad de autoridad. Siempre resulta difícil unir autoridad y sencillez, pero lo inaudito es encontrar en Jesús la máxima autoridad junto con la más inaudita humildad. Lo verdaderamente paradójico de Jesús es que, a pesar de su autoridad increíble, sea a la vez tan accesible y humano. Hay personajes altos, santos incluso que son dignos de admiración, pero resultan inimitables. Jesús resulta siempre cercano y humano.

Y es que tanto la autoridad de Jesús como su sencillez de corazón provienen del conocimiento que tiene del Padre y de la relación trascendente y única que mantiene con él: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y a prudentes, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues así ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,25-27).

En una palabra, es su condición divina lo que explica la sintonía sublime que se da en Jesús de su autoridad y su humildad.

Nietzsche se burló de la humildad de Jesús porque pensó que equivalía a negar la grandeza: «la humildad es la rebelión de todo lo que se arrastra por el suelo contra aquello que tiene altura; el evangelio de los abyectos hace abyecto» [14]. Sin embargo, en Jesucristo la humildad y la sencillez son el refrendo divino de su autoridad y trascendencia únicas. La autoridad de Jesucristo no se ajusta al metro humano. No es competitiva ni busca el interés propio. Cuando la autoridad es divina, se manifiesta por igual por la sublimidad de la palabra y de la acción que por la humildad y la sencillez.

[14] F. NIETZSCHE, *Der Antichrist, n.º 43: Nietzsche's Werke*, X (Leipzig 1906) 415.

La vida de Jesucristo fue totalmente una vida de extrema sencillez y abandono en la providencia del Padre: «Las raposas tienen sus cuevas y las aves del cielo sus nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8,10). Es humilde su forma de enseñar; con una palabra cercana y directa llega a la comprensión de todos los hombres. Jesús no intenta nunca deslumbrar ni cede a la tentación de la vanidad. Su modo de enseñar es directo, sencillo, comprensible.

Asimismo, su modo de hacer milagros resalta por su sobriedad, serenidad y humildad. Nunca hace milagros por satisfacer la curiosidad (Mt 12,39;16,4; Mc 8,12; Lc 11,29), ni por buscar la propia grandeza. Los milagros los realiza siempre en un contexto religioso y en beneficio del reino. Se engaña quien busque el prodigio por el prodigio.

Por otra parte, nunca salió de la boca de Jesús una palabra de alabanza propia, ni dio oídos jamás a palabra alguna de lisonja. Escoge por discípulos suyos a pobres pescadores, por amigos a publicanos y pecadores y reprocha la búsqueda de prestigio y de honor por parte de los suyos. Ante la arrogancia de los fariseos les recomienda a los suyos: «Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser primero entre vosotros, será vuestro esclavo, de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos» (Mt 20,26-28).

Llama la atención la serenidad y el amor con el que Jesús trata a sus enemigos. En la última cena sabe de la traición de Judas, sin embargo, se limita a decir con serenidad: «Uno de vosotros me va a traicionar» (Mc 14,18 y par.). Cuando reprocha, sigue amando. Otro tanto ocurre con la traición de Pedro: «Y Jesús se volvió y lo miró» (Lc 22,61). No le acusó.

En la pasión no se defiende. Ante Herodes calla. Humillado por él y escarnecido, sufre en silencio. En el momento más delicado de su sufrimiento en cruz le provocan de nuevo: «Si eres el Hijo de Dios, baja de la cruz» (Mc 15,29-32) y la respuesta es de nuevo el silencio. Al final, una oración por ellos, llena de misericordia y de perdón: «¡Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen!» (Lc

23,34). Felder comenta a propósito: «Esto es sencillamente avasallador, una dulzura y una mansedumbre que ninguna fuerza humana puede imitar, ninguna inteligencia puede comprender, ninguna lengua de hombre expresar» [15].

Mansedumbre, dulzura, amor, paz, misericordia infinita acompañan su autoridad única; pero la sencillez de Jesús no se limita a ser una cualidad de su persona. Hay en Cristo algo que es reflejo inequívoco de la misericordia que tiene el Padre por los hombres.

b) *El amor a los pequeños*

La misericordia divina que Jesús alaba en el Padre (Mt 11,29) la vemos en su mismo corazón. La misericordia de Jesús hacia los pobres, los enfermos, los niños y los pecadores no es sólo tranquilidad de espíritu o carencia de pasiones, sino que es algo que tiene su raíz más honda en la misma caridad del Padre.

Llama la atención la diferencia entre el Bautista y Jesús. El Bautista, siguiendo la tradición de los profetas, anuncia el día de Yahveh y pone de relieve el aspecto pavoroso del juicio severo contra los malvados, aunque no ignora que el Mesías, después de haber cribado el trigo y arrojado la paja al fuego, recogerá el grano en los graneros (Mt 3,12). Jesús, en cambio, invierte los términos.

Jesús predica el perdón. El nos enseña que en el cielo hay más regocijo por la conversión de un pecador que por la perseverancia de 99 justos (Lc 15,7.10.32). No olvida, es verdad, la amenaza del castigo, tanto más temible cuanto mayor haya sido la facilidad para la conversión (cf. Mt 11,20-24), porque los que se obstinan en no creer morirán en el pecado (Jn 8,12.21.24). Pero Cristo ha venido a ofrecer la salvación a todos: solamente se condena el que se cierra a la invitación amorosa de Dios (Jn 3,16-21; 5,24).

Jesús tiene un corazón humano y sensible. En muchos pasajes del evangelio se hace notar que Jesús se compadeció (Mc 1,41; 6,34; 8,2; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lc 7,13) de las situaciones que encontraba. Su compasión se revela, sobre todo, ante los enfermos (Mt 20,34; Mc 1,41; Mt 14,14; 9,35). A este propósito, no podemos olvidar que la enfermedad tenía en Israel consecuencias de tipo socio-

[15] H. FELDER, o.c., 130.

lógico y religioso. La enfermedad suponía una condena moral y una marginación social. Era considerada como castigo y maldición de Dios. Por ello, en muchos casos, el enfermo es considerado ritualmente impuro (Lv 13). De ahí que Jesús, en sus curaciones, se enfrente no sólo con la enfermedad física, sino contra la marginación social y la soledad. No olvidemos tampoco que el acercamiento de Jesús a los niños no es sólo expresión de una sensibilidad humana y natural. El niño era también un marginado de la sociedad, un pobre en el sentido evangélico del término.

El amor de Jesús se inclina continuamente por los pobres también. Los pobres son llamados por Jesús bienaventurados (Lc 6,21) [16]. El ha venido a predicar el evangelio a los pobres (Mt 11,5; Lc 7,22). Los pobres son los primeros que llama al reino de los cielos (Lc 6,20; 14,13ss). Quien da a los pobres amontona tesoros para el cielo (Mt 19,21). Para Jesús el dar limosna viene antes que los preceptos rituales (Lc 11,38ss). Y compadece a los ricos con estas palabras: «¡ay de vosotros, ricos; es más fácil para un camello entrar por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de los cielos!» (Mc 10,25; Mt 19,24; Lc 18,25).

Pero sería ajeno al evangelio entender estas palabras desde la lucha de clases. El evangelio no excluye a una determinada clase, no excluye a nadie del reino, si bien subraya que la riqueza es un serio peligro para entrar en él. El evangelio no enseña que los pobres sean necesariamente amigos de Dios y que los ricos sean necesariamente enemigos suyos. Jesús no condena inexorablemente a los ricos. Veamos algunos detalles al respecto.

Jesús no dice nada malo de los denarios del samaritano (Lc 10,35), del hombre que tenía un mayordomo (Lc 16,1), de los ricos que echan su dinero en el cepillo del templo (Lc 11,1). Jesucristo pinta en las parábolas a su Padre como un rico: la del que ofreció un banquete (Lc 14,15-24) y la del hijo pródigo (Lc 15,11-32). No se opone a los bienes terrenos ni los condena como malos. Jesús no rechaza los festines (Lc 11,37). Sus enemigos le llaman co-

[16] Sobre los pobres en el Nuevo Testamento véase: J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* 133-138; ID., *Zöllner und Sünder*: Zeit. Neu. Wiss. 30 (1931) 293-300; A. DÍEZ MACHO, o.c., 34-36; O. MICHEL, *Telones*: TWNT VIII (1969) 88-106; J. DUPONT, *Les beatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, I-II (Bruges-Louvain 1954).

medor y bebedor de vino (Lc 7,34). La riqueza, sumamente peligrosa para el reino, puede no obstante servir para él. La perspectiva del reino no es, por lo tanto, excluyente. El evangelio no enseña que los pobres sean necesariamente amigos de Dios y que los ricos sean necesariamente enemigos de Dios.

Entonces, ¿por qué la predilección de Jesús hacia los pobres? Porque los despegados de la riqueza están en una situación ideal para acoger el reino y el amor de Dios con gozo, mientras que la riqueza es una situación sumamente peligrosa para entrar en el reino, dado el peligro de la autosuficiencia.

Cierto que el reino de Dios tiene una exigencia de justicia social. Baste citar la parábola del rico epulón (Lc 19,19-31). No conocemos la circunstancia en que Cristo la pronunció, pero ciertamente va dirigida a los judíos que pretendían usar sus riquezas como querían, con la esperanza de ser salvados por ser hijos de Abrahán. Notemos que la parábola no habla de un caso de explotación de un pobre por parte de un rico, ni de una injusta extorsión de dinero. La parábola muestra un rico que conserva para sí sus riquezas, rehusando socorrer a los pobres. Es la condena de una situación siempre actual, la de las inmensas riquezas que se encuentran junto a la pobreza. La sanción que se da en el más allá evidencia la gravedad del pecado cometido.

El juicio universal subraya, por su parte, la importancia del comportamiento social. La afirmación central es que lo que se hace con los hombres se hace personalmente con Cristo: «En verdad os digo: todo lo que habéis hecho con el más pequeño de mis hermanos me lo habéis hecho a mí» (Mt 25,40).

Así pues, el reino de Dios implica la justicia, pero no se confunde con la justicia social, ya que puede haber justicia sin reino, puesto que el reino va más allá de la exigencia de la justicia, pues es ante todo el amor paternal de Dios que llega al hombre como perdón de sus pecados y salvación definitiva. No se dará nunca el reino de Dios cuando conscientemente se rechace la justicia; pero puede haber reino y salvación definitiva para el hombre allí donde, no pudiendo eliminar la injusticia o la enfermedad, se acoge

con gozo el perdón y la amistad de Dios. El reino entra en el hombre por la conversión. Es un reino de gracia por oposición al pecado. De aquí deriva la necesidad de la conversión, de cambio de la actitud interna del hombre. Jesús insiste en la necesidad de la conversión (Mt 4,17; 11,20-21). Dice incluso Jesús que el fin de su venida es llamar al hombre a la conversión (Lc 5,32). Marcos ha resumido el contenido de la predicación de Jesús en estas palabras: «Se ha cumplido el tiempo y se acerca del reino de Dios; arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15).

Pero el reino de Dios no es sólo conversión de los pecados, sino que es además la recepción de la filiación divina que Cristo nos aporta. El reino de Dios no es sólo redención y liberación del pecado, sino divinización del hombre, algo que está por encima de toda exigencia humana. La filiación divina es algo positivo, gratuito, inmerecido absolutamente y que el hombre adquiere con la participación en la filiación de Cristo. Es un nuevo nacimiento. Dice Jesús a Nicodemo:

«En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede entrar en el reino de Dios... el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,3-5).

Jesucristo enseña a los suyos a dirigirse a Dios con el nombre que él usaba: *Abba*. S. Pablo dirá más tarde: «En efecto, no hemos recibido el espíritu de esclavitud para recaer en el temor, sino hemos recibido el espíritu de adopción en el cual clamamos: *Abba*» (Rom 8,15).

No se puede, por tanto, reducir el reino de Dios a una pura dimensión humana y social. Es un reino que tiene implicaciones y consecuencias para el terreno ético y moral, pero que es ante todo el perdón de nuestros pecados y la elevación a la amistad filial con Dios. La misma parábola del rico epulón muestra que no hay en este mundo ninguna desgracia definitiva, pues será recompensada con la felicidad eterna. Hay, según el evangelio, una prioridad del reino respecto a la preocupación humana: «No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿qué vamos a comer?; ¿qué vamos a beber?; ¿con qué nos vamos a vestir? Que por todas estas cosas se afanan los gentiles; y ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero su reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana:

el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su inquietud» (Mt 6,31-34).

Siendo esto así, se comprende que, cuando Mateo habla de «pobres de espíritu» (Mt 5,3), no falsifica el evangelio, sino que entronca con los *anāwîn* del Antiguo Testamento, los cuales poseían, en su pobreza material, una actitud religiosa y de confianza en Dios como horizonte fundamental de su vida. Mientras que Lucas subraya el peligro de las riquezas para entrar en el reino, Mateo tiene más en cuenta la disposición de la pobreza espiritual en el sentido religioso que tiene el pobre en el Antiguo Testamento. Los pobres en el sentido evangélico son «los oprimidos, los postergados, los que no tienen nada que esperar de los hombres y tienen puesta en Dios su esperanza» [17].

En esta misma línea aparece la misericordia y la cercanía de Cristo a los pecadores. Esto es algo auténtico de Jesús [18]. La predicación de Cristo es evangelio y anuncio de buena nueva, de salvación definitiva para todos aquellos que, sea cual sea su situación, quieren acogerla. Son precisamente los pecadores los que, cargados de culpas, pueden medir realmente lo que significa el perdón y la misericordia divina. Los fariseos están más lejos de Dios que los pecadores «porque, como dice Jeremias, tienen un buen concepto de sí mismos y confían en su propia piedad (Lc 18,9-14), porque afirman que son obedientes, pero de hecho no lo son (Mt 21,28-31), porque no están dispuestos a secundar el llamamiento de Dios (Lc 14,16-24) y se alzan contra sus mensajeros (Lc 12,1-9), porque hablan de perdón, pero no tienen ni idea de lo que en realidad significa el perdón (Lc 7,27): a quien poco se le perdona poco ama. Nada separa tan completamente al hombre de Dios como una piedad que está segura de sí misma» [19].

Con ningún otro grupo se vuelca tanto el corazón de Cristo como con los pecadores arrepentidos. Con ningún otro grupo se muestra tanto el escándalo del amor divino como con los pecadores, los marginados y los vilipendiados por los fariseos. La fe de Jesús en el perdón del Padre resulta escandalosa: «Id y aprended lo que significa: miseri-

[17] A. DÍEZ MACHO, o.c., 35.
[18] J. BLANCK, o.c., 74.
[19] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* 146.

cordia quiero y no sacrificio. No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13). Jesús dice claramente que las prostitutas y los publicanos precederán a los fariseos en el reino (Mt 21,31). Esto es realmente escandaloso.

La actitud de Jesús supone la destrucción de la concepción del mérito propia de los fariseos, pero responde a la inaudita profundidad del corazón divino, que se hace grande sobre todo cuando el hombre se deja amar por él desde su pequeñez y miseria. Dios es grande, sobre todo, perdonando. El corazón del Padre no se muestra nunca tan grande como cuando perdona. Ahí radica la gran diferencia entre Dios y el hombre. Al hombre le es difícil perdonar y, cuando perdona, no olvida. Pero Dios hace milagros, siempre que el hombre se deje amar por él. Por ello la arrogancia y la autosuficiencia de los fariseos es al gran obstáculo para el reino. Dios no puede salvar a aquellos que no se dejan amar por él, por ello dice Jesús que prostitutas y publicanos precederán a los fariseos en el reino.

La alegría de Dios se manifiesta precisamente perdonando: «Yo os digo que, de igual modo, habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve que no tengan necesidad de conversión» (Lc 15,7). Por ello las comidas que Jesús tiene con los publicanos no son comidas meramente sociales, sino celebraciones de la llegada del reino a los pecadores (Mt 8,11 y par.). Ha llegado la salvación, esto es lo que significan las comidas de Jesús con los pecadores. Jesús y su salvación entran en la casa de Zaqueo.

Precisamente la forma de proclamación de perdón que más impresionó a los hombres de aquella época era la comunión de mesa de Jesús con los pecadores. Jesús escandaliza con ello y en más de una ocasión se le acusa (Mt 11,18-19). La parábola del hijo pródigo la compuso Jesús precisamente para justificar su compartamiento con los pecadores ante la acusación de los fariseos: «Este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,2). Y no podemos olvidar que el pecador era en la sociedad judía un marginado social. Había una lista de oficios infamantes, como el de los publicanos [20].

[20] Ibid., 134.

El término de los «pequeños» (Mc 9,42; Mt 10,42; 18,10.14), o bien, «los más pequeños» (Mt 25,40-45) o «los sencillos» (Mt 11,25) es un tema central de la predicación de Jesús. Como hemos dicho anteriormente, los pequeños, los pobres en el sentido evangélico son los oprimidos, los marginados, los que no cuentan, los que no tienen nada que esperar de los hombres y tienen puesta en Dios su esperanza. La predicación del reino a los pobres, a los pequeños, es un rasgo esencial de Jesús. En Mt 11,5 y Lc 7,22 el acento recae sobre «los pobres son evangelizados», como bien recuerda Jeremias, y ello no sólo porque la proposición está colocada al final, sino por lo que dice a continuación: «bienaventurado el que no se escandalice de mí». No puede escandalizar la curación de los ciegos y leprosos, sino el que los sencillos sean evangelizados y se les anuncie la buena nueva. Esta frase, en opinión de Jeremias, anuncia el corazón mismo de la predicación de Jesús [21].

3) La libertad

Otra de las características de Jesús y que es consecuencia de lo anterior es su libertad; libertad que no es una exigencia de independencia ni una adoración de su persona, sino consecuencia inequívoca del amor a la verdad y de la entrega total a su misión. La libertad en la vida de Jesús es una consecuencia y no un fin en sí misma.

Hemos hablado ya de su autoridad. Veremos a continuación la entrega de Jesús a la verdad y al cumplimiento de su misión y veremos claramente que su libertad no responde a un secreto mimo de su independencia, ni al culto romántico de ningún idealismo utópico. Todo lo contrario, la libertad de Jesús aparece como consecuencia de su amor a la verdad y de la fidelidad a su misión.

Llama la atención la devoción que siente Jesús por la verdad. Su vida es un verdadero culto a la verdad. Pedro recordará que jamás se encontró en él la mentira (1 Pe 2,2), pero lo novedoso es que sus mismos enemigos le reconocen su inquebrantable amor a la verdad: «Maestro, sabemos que amas la verdad y no conoces el respeto humano, pues no miras a la persona del hombre, sino que

[21] Ibid., 133.

enseñas el camino de Dios conforme a la verdad» (Mt 12,14 y par.).

Jesús pide la verdad hasta las últimas consecuencias: «Vuestro modo de hablar sea: Sí, sí; no, no» (Mt 5,35). El amor a la verdad por encima de todo, sin caer en el subterfugio de la casuística de los escribas. No hay cosa que exacerbe más a Jesús que la hipocresía, la mentira y la simulación. Todo el capítulo 23 de S. Mateo es un enfrentamiento con los fariseos en este sentido.

Pero lo que resulta conmovedor es que el amor a la verdad y la fidelidad a su misión le atrajo el odio de las masas. Jesús se quedó solo a la hora de la verdad. Humanamente, fue un fracasado. En sus disputas con los fariseos se ve solo, sin compañía, mal interpretado incluso, pero asido a la verdad y a la fidelidad a su Padre: «Vosotros tratáis de matarme; y, sin embargo, yo no he hecho más que anunciaros la verdad que oí de Dios... Porque yo digo la verdad, no me creéis» (Jn 8,40.45).

En realidad, Jesús no tiene otra arma que la verdad. Es lo único que puede dejar a los suyos como herencia al marcharse: «Yo rogaré al Padre que os dé el Espíritu de verdad... pues cuando viniere el Espíritu de verdad, él os enseñará toda la verdad» (Jn 14,16; 16,13). Su última oración al Padre es para que consagre a los suyos en la verdad: «Padre, santifícalos, conságralos en la verdad; tu palabra es la verdad» (Jn 17,17).

Cierto que en estos casos el término *verdad* trasciende el sentido meramente filosófico o ético para encarnar un sentido claramente teológico. Es el rico significado que el término de *verdad* tiene en S. Juan como revelación del Padre y revelación al mismo tiempo del Hijo. Pero es esta verdad la que exige a Cristo la más absoluta fidelidad.

Así es como Jesús llega a identificarse personalmente con la verdad: «yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6); pretensión blasfema si Jesús no tuviera conciencia de su divinidad. El en persona es la verdad, y de la misma manera que la libertad de Jesús depende de la verdad, la libertad del discípulo está en permanecer en la verdad de Jesús: «Si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos; entonces conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,31). La libertad no libera; libera la verdad.

Es, pues, del amor a la verdad y de la fidelidad a su misión de donde nace su libertad.

Y es así como Jesús desborda por completo el ambiente social de su tiempo y rompe las barreras que aprisionan la verdad. Jesús no formó parte del grupo de los fariseos. Tampoco perteneció al grupo de los saduceos, la clase social adinerada y que estaba emparentada desde antiguo con la alta clase sacerdotal. Los saduceos eran respetuosos con la soberanía de Roma y estaban sobre todo preocupados por mantener su posición [22].

Tampoco formó Jesús parte de los esenios, especie de monjes que vivían junto al Mar Muerto y que, originarios del mismo tronco del que provenían los fariseos (los *kăshîdîn)*, eran todavía más radicales que éstos y se habían apartado del culto oficial en el templo por considerarlo adulterado [23]. En el evangelio no aparece alusión alguna a los esenios.

Más importante era el grupo de los zelotes, que eran los revolucionarios del tiempo de Cristo y tenían en Galilea su principal fuente de reclutamiento. Ningún pueblo había presentado al dominio romano una resistencia espiritual y política tan obstinada como el pueblo judío [24] y no era sólo por motivos políticos, sino sobre todo por motivos religiosos. Pues bien, si este sentimiento de rechazo existía en fariseos y esenios, en los zelotes se convirtió en un movimiento subversivo. Los zelotes se negaban al pago de los impuestos y no admitían ningún tipo de colaboración con los romanos.

El mensaje de Cristo es un mensaje universal. No podemos olvidar que trata con los publicanos, odiados acérrimamente por los zelotes. Ninguna barrera le coarta a Jesús en su acercamiento a todos. En este sentido destaca su actitud de acercamiento, particularmente a los grupos más marginados, como los publicanos, prostitutas, etc.

Llama la atención la ausencia de prejuicios que tiene Jesús respecto a la mujer. La mujer no participaba en la

[22] Sobre los saduceos véase: J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadduzäer* (Hannover 1924²); J. LE MOYNE, *Les Sadducéens* (París 1972).

[23] Sobre los esenios: S. WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion* (Berlín 1960); H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden 1961).

[24] H. KÜNG, *Ser cristiano* (Madrid 1977⁴) 229.

vida pública y un judío de bien no podía tener amistad con ella. No se le dirigía la palabra en la calle y se había permitido la poligamia y el repudio (del varón hacia la mujer), lo que gravitaba enormemente sobre su condición social. Ante la *Toráh* la mujer no era considerada igual que el varón. No tenía obligación de recitar la *šemá,* oración diaria de los judíos, ni se le enseñaba la *Toráh* y, en la sinagoga, la mujer tenía que colocarse aparte de los hombres.

Pues bien, Jesús rompe toda barrera y todo prejuicio social y presenta frente a la mujer una actitud inaudita. Tuvo amistad con Marta y María (Lc 10,38-42). Hubo mujeres en su grupo (Mc 15,40-41; Lc 18,1-3). Defiende a la mujer adúltera (Mc 5,25-34), se dejó besar por una prostituta (Lc 7,37-38); pero, sobre todo, defendió a la mujer condenando la poligamia y el repudio (Mc 10,1-12; Mt 19,1-9).

Finalmente, Jesús expresó su complacencia con los samaritanos, a los que se les consideraba apartados de la verdadera religión y con los que un judío no podía tener trato (Lc 18,12-14; 10,29-37). Jesús no tiene, no acepta prejuicio ninguno contra nadie. Está por encima de las barreras sociales de su tiempo.

Jesús se siente libre de su familia, se entrega a su misión por encima de toda presión. Es libre para denunciar el pecado allí donde se encuentra y se atreve a enfrentarse con la clase farisea, que es la que religiosa y culturalmente dirige al pueblo. Habla con todos y extiende su amistad a todos: publicanos, mujeres de mala vida, miembros del Sanedrín, etc. No tiene nunca las distancias que más tarde han tenido sus seguidores en algunas ocasiones. Jesús dialoga, conversa, se mezcla con todos, come, bebe, se dirige al pueblo entero. Tiene tiempo para los ricos como Zaqueo, para los fariseos de corazón sincero cono, Nicodemo. Nunca rehúsa su amistad a nadie que busque la verdad. Libre de la seducción de las riquezas y de las ataduras familiares, extiende su corazón a todos los hombres. La extrema libertad de Jesús queda patente por el hecho insólito de que nunca habló ninguna palabra oculta. Todo lo hizo públicamente (Jn 18,20).

Sumergido en su pueblo, rodeado por él, enfrentado, sin

embargo, con los fariseos, sin tiempo, sin descanso, siente siempre su libertad suprema: «Nadie me arrebata la vida, sino que yo la entrego voluntariamente» (Jn 10,18).

II) La santidad de Jesús

Prácticamente, la santidad de Jesús ha quedado reflejada en las notas de su carácter que ya hemos analizado, pero podemos estudiar algunos aspectos que evocan más directamente esta santidad.

1) VIDA IMPECABLE DE JESÚS

Teniendo en cuenta que Jesús desarrolló una vida pública y patente a todo el pueblo, tienen todavía más valor sus palabras: «¿Quién de vosotros me acusará de pecado?» (Jn 8,46).

Las acusaciones que profieren contra Jesús son que come y bebe con los pecadores y publicanos (Mc 2,16 y par.), que blasfema contra Dios al perdonar los pecados (Mc 2,6 y par.), que profana el sábado curando enfermos el día del Señor (Lc 6,7), que come el pan sin haberse antes lavado las manos (Mt 15,2.20), que seduce al pueblo con su doctrina (Jn 7,12; Lc 25,15). Estas son las acusaciones; acusaciones que se desvanecen por sí mismas.

Pilato reconoció que no encontraba delito alguno en Jesús (Lc 23,4.14.15.22). Uno de los ladrones crucificados confiesa: «Este no ha hecho ningún mal» (Lc 23,41). El mismo Judas termina reconociendo: «He pecado entregando sangre inocente» (Mt 27,4). Pedro recordará más tarde que Jesús «ni hizo pecado, ni en su boca se encontró jamás la mentira» (1 Pe 2,22).

Pero lo realmente significativo es que en Jesús no asomó nunca el sentimiento de pecado ni la necesidad de arrepentimiento. Enseña a los suyos: «Perdónanos nuestras culpas», pero él mismo nunca oró así. El Padrenuestro es una oración para los suyos: «Vosotros oraréis así» (Mt 6,9), «cuando oréis, rezad así» (Lc 11,2). Jesús, hablando del pecado, se refiere siempre a las faltas de los suyos: «Pues si vosotros perdonareis a los hombres sus faltas, también vuestro Padre celestial os perdonará a vosotros»

(Mt 6,14ss). «Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos...» (Mt 7,11).

En Jesucristo no aparece nunca una oración de petición de perdón. Dice Felder a este propósito: «Jesús se postra en adoración ante el Padre; le dirige acciones de gracias y alabanzas; ruega por los apóstoles, por los enfermos, por todos los fieles; pide su propia glorificación, y allí, en el huerto de Getsemaní, acosa al Padre con súplicas pidiéndole ayuda para aquella suprema tribulación; y, sin embargo, en vano buscamos en todas sus oraciones un solo pasaje, que ni de lejos signifique una petición de perdón de los pecados propios» [25].

Nunca se deja notar en Jesús el menor asomo de arrepentimiento, nunca queda en él la más leve duda sobre su comportamiento, ningún escrúpulo, remordimiento, cicatriz o amargura por lo realizado. Decía Strauss en este sentido: «En todos aquellos caracteres que han llegado a purificarse por la lucha y la ruptura violenta, quedan las cicatrices para siempre, y algo de duro, de áspero, de sombrío les acompaña toda la vida; en Jesús no hay rastro de ello. Jesús fue desde el principio un bello carácter, que fue desarrollándose de por sí, que fue adquiriendo conciencia cada vez más clara de sí mismo y haciéndose más firme en sí, pero que nunca necesitó cambiar de rumbo, convertirse y comenzar una nueva vida» [26].

2) La unión con el Padre

El secreto de esta vida impecable está sin duda en la unión única y trascendente que Jesús mantiene con su Padre, en su propia condición divina. Aquí tocamos el punto neurálgico de la personalidad de Jesús.

Hemos examinado ya la condición de Jesús como Hijo de Dios en sentido único y trascendente. Hemos tenido también oportunidad de estudiar la invocación de *Abba* con la que Jesús se dirigía al Padre y con la que expresaba de forma inusitada y nueva su relación singular con él. Jesús nos ha traído una nueva y radical idea de Dios; un Dios en el que se armonizan la infinita majestad con la

[25] H. Felder, o.c., 103-104.
[26] F. D. Strauss, *Leben Iesu* (Leipzig 1864) 208.

más increíble misericordia. En su cualidad de Hijo en sentido trascendente ha revelado este rasgo peculiar del Padre.

Para los judíos Dios era fundamentalmente Señor y esta majestad de Dios sigue siendo primordial en el evangelio. Pero podemos decir con Jeremias que «el respeto a Dios como Señor absoluto es un elemento esencial del evangelio, pero no es su centro... en el centro se halla otra cosa distinta: para el discípulo de Jesús, Dios es el Padre» [27]. La filiación es la característica por excelencia del reino: «Si no volvéis a haceros como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). «Lo de ser hijos de Dios, a los ojos de Jesús, no es don de la creación, sino don escatológico de la salvación. Tan sólo el que pertenece al reino, puede llamar *abba* a Dios, ya desde ahora tiene a Dios como Padre, y ya desde ahora está en la condición de hijo. La condición de hijos, que los discípulos poseen, es participación en la filiación de Jesús. Es la anticipación de la consumación» [28].

Esta filiación concede a los hijos el ser partícipes de la salvación futura, les concede también la seguridad en medio de la vida cotidiana y les infunde valor para someterse a la voluntad de Dios en las circunstancias más duras [29].

Pero desarrollemos ahora el trato íntimo que tiene Jesús con el Padre.

a) *Confianza en el Padre*

A decir verdad, no es la confianza en el Padre la que conduce a Jesús a estimular su unión con él; sino que es más bien su unión con él lo que da razón de su confianza: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,25-30; Lc 10,21-22).

Esta confianza de Jesús en el Padre aflora en todas las

[27] J. JEREMIAS, o.c., 212.
[28] Ibid., 213-214.
[29] Ibid., 214-216.

páginas del evangelio. En el simple contacto con la naturaleza experimenta Jesús la admiración filial y provoca en él agradecimiento, esperanza y confianza: «Por eso os digo: no andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo que no siembran, no cosechan ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?... Aprended de los lirios del campo, cómo crecen, no se fatigan, ni hilan... Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana va a ser echada al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25-30).

No hay palabra que aparezca más frecuentemente en la boca de Cristo que la de Padre. Y no podemos olvidar que Jesús pronuncia esta palabra con un significado nuevo. Su advocación de *Abba* nos lo recuerda. Según Jesús, el amor del Padre es el que lo dirige todo: el Padre es el que nos ama a todos (Jn 16,27), el que cuida de todos (Mt 6,25ss), el que escucha nuestras súplicas (Mt 6,6;7,11), el que ve nuestras más ocultas necesidades (Mt 6,8), el que recompensa el más insignificante favor (Mt 6,18), el que se revela a los pequeños y humildes (Mt 11,25), el que por nosotros entrega a su propio Hijo (Jn 3,16).

En muchas parábolas Cristo describe el amor de su Padre, particularmente en la parábola del hijo pródigo que, según algunos exegetas, debiera llamarse parábola del padre bondadoso, pues lo que más resalta en ella no es la conversión del hijo, sino la misericordia del padre. Desde que el hijo se marcha, el padre queda intranquilo, ya no es él mismo. Y cuando vio entrar al hijo, «conmovido corrió, se echó a su cuello y lo cubrió de besos» (Lc 15,21). Y el hijo confiesa: «Padre, pequé contra el cielo y contra ti», y entonces el padre, quizás con un nudo en la garganta, cambia de conversación: «Traed el mejor vestido...»

No olvidemos que la parábola del hijo pródigo ha sido compuesta por Jesús para justificar su propia misericordia con los pecadores. Y con ese motivo ha retratado en ella el corazón de su Padre.

Tan frecuente era la alusión al Padre por parte de Jesús que Felipe exclama en una ocasión: «Señor, enséñanos al

Padre, eso nos basta» (Jn 14,8), y la respuesta de Jesús es reveladora: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre». Y más adelante explicará: «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10,30). Esta es la expresión frecuente de Jesús: «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14,11). En esto está el secreto profundo de su personalidad. Por ello no existe la soledad para Jesús: «Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16,32).

b) *Sumisión a la voluntad del Padre*

Pero el amor de Jesús al Padre no se queda en la confianza, sino que se traduce en una sumisión total a su voluntad. Esta es la misión de Jesús: «Yo debo ocuparme en las cosas de mi Padre» (Lc 2,49). «Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me ha enviado y realizar su obra» (Jn 4,34).

Jesús se deja guiar continuamente por el Padre. Su norma es hacer siempre la voluntad del Padre: «Yo hago siempre lo que agrada al Padre» (Jn 8,29). Su trabajo lo realiza en Israel y en una época determinada, porque el Padre lo ha enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15,24; 10,6). Comienza su trabajo con los pequeños, porque ésa es la voluntad de su Padre (Mt 11,25; Lc 10,21). Los pequeños son los predilectos de su Padre: «No quiere vuestro Padre celestial que se pierda uno de estos pequeños» (Mt 18,14).

La vida de Cristo es una identificación completa con la voluntad de su Padre: «Yo nada puedo hacer de mí mismo; porque no busco mi voluntad, sino la voluntad de mi Padre que me envió» (Jn 5,30). «Yo nunca hablo de mí mismo, sino que hablo lo que el Padre me ha enseñado» (Jn 8,28).

Pero esta sumisión al Padre implica la aceptación de la cruz y he aquí que entonces Jesús, en medio de su angustia, apela al Padre: «¡Abba, Padre, todo te es posible; aparta de mí este cáliz, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). Por seguir la voluntad del Padre, había sentido la tentación del demonio en el desierto, que intenta desviar a Jesús por el camino de la gloria (Mt 4,1-11) y tiene que enfrentarse a Pedro, que quiere apartarle del camino de la obediencia al Padre (Mt 16,33).

Y llega el momento terrible de la cruz en el que tiene que renunciar al sentimiento de unión amorosa con el Padre: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Pero el último grito de Jesús en la cruz encierra toda su confianza y toda su vida de sumisión al Padre: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

c) *La oración de Jesús al Padre*

La vinculación de Jesús al Padre se hace también patente por su continua vida de oración.

Jesús y sus discípulos pertenecían a un pueblo que sabía orar. Los varones recitaban la *šemá* al amanecer y al atardecer. Además de esto, los fariseos recitaban la *tepillâ,* la oración por antonomasia, que era un himno compuesto de bendiciones [30], y tenían otra oración después del mediodía.

Jesús siguió las costumbres de su pueblo. Oró en el templo, vivió el año litúrgico de su pueblo. Quiso que el templo fuese santificado, porque Dios estaba en él (Mc 11,15-18). Vemos que Jesús exige con gran encarecimiento una actitud de respeto ante el templo y el altar (Mt 23,16-22). Participa en el culto sinagogal y, de hecho, lo encontramos en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16), acude a las fiestas a Jerusalén, y recita los salmos del Hallel en la cena pascual (Mc 14,26).

Pero Jesucristo va más allá [31]. La oración aparece siempre en los momentos principales de su vida. Ora antes de escoger a sus discípulos (Lc 6,12), antes de prometer el primado a Pedro (Lc 9,18), en la transfiguración (Lc 9,29), en la institución de la Eucaristía (Mc 14,22ss y par.), en Getsemaní (Mc 14,35-47 y par.). Jesús muere rezando.

Pero la oración de Jesús era, además, algo anclado en su vida, que le llevaba a apartarse de la muchedumbre, a buscar el silencio, y hacer largos ratos de oración ante el Padre, noches enteras de oración. Marcos, por ejemplo, comenta: «Y levantándose muy de mañana, antes de romper el alba, se fue a un lugar solitario, y allí oraba» (Mc 1,35). Escenas como ésta las encontramos muy a menudo en la

[30] Ibid., 218.
[31] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 218-238.

vida de Jesús (Mc 6,46; Mt 14,23; Lc 6,12; Lc 5,16; 9,28; 22,39). El mismo Jesús había dicho: «Es preciso orar siempre y no desmayar» (Lc 18,1).

Jesús busca la soledad, la montaña, la noche, para recogerse en el silencio y orar a su Padre en lo secreto. El mismo se distancia de la forma farisaica de hacer la oración y recomienda a los suyos: «Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, en cambio, cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará» (Mt 6,5-6).

La oración de Jesús es una oración hecha en la verdad y en la sinceridad. Sólo con esto se distancia de la forma externa y ritualista que tenían los fariseos de hacer la oración, pero la oración de Jesucristo presenta la gran novedad de que se dirige a Dios llamándole *abba,* con una nota de familiaridad inaudita en aquel tiempo. Los judíos no pronunciaban el nombre de Dios y usaban perífrasis con el fin de evitarlo [32]. Nadie como él ha conocido la intimidad de «su Padre» y no ha podido encontrar otra palabra más apropiada para dirigirse a El. De ahí que él ha querido también que sus seguidores se dirijan a su Padre llamándole «Padre nuestro» (Mt 6,9). Esta es la oración cristiana por antonomasia, porque nos vincula de forma íntima con el Padre de nuestro Señor y nos hermana entre nosotros en dicho amor.

3) Su amor a los hombres

Terminamos esta semblanza de Cristo hablando de su amor a los hombres.

El precepto del amor a Dios era un precepto del Antiguo Testamento: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,5). También encontramos en el Antiguo Testamento el amor al prójimo: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Lev

[32] J. Blanck, o.c., 71.

19,18). Tampoco es original Jesús en la asociación de estos dos preceptos. ¿Cuál es, pues, la originalidad de Jesús?

Dodd ha querido ver la originalidad de Jesús en la aplicación heroica de la misma *Toráh* [33]. Sin embargo, nos inclinamos con Jeremias a pensar que la originalidad de Jesús está en la *motivación* del amor: «En el ámbito del reino de Dios, hay otro motivo de la acción que ocupa el lugar de la idea del mérito y de las pretensiones de recibir una recompensa. Y este motivo es la gratitud por el don de Dios... La experiencia de la ilimitada bondad de Dios, de su incansable paciencia con los malos y con los injustos: he ahí la fuente de la que fluye el amor a los enemigos» [34].

El amor a Dios y el amor al prójimo aparecen como dos amores distintos. Dios no es el hombre, ni el hombre es Dios. Más aún, el amor a Dios tiene la primacía y es el primero de todos los mandamientos. Dios no puede ser reemplazado por el amor al hombre ni hay amor alguno en este mundo que pueda relativizar la primacía que tiene Dios como Padre.

Es claro también que el amor al hombre por amor a Dios no puede significar que se le pueda tratar como medio o instrumento para nuestra relación amorosa con Dios. El hombre tiene su propia dignidad personal, que impide que sea utilizado como medio de ningún otro fin por alto que sea. Es Dios mismo el que ha conferido al hombre esta dignidad personal y trascendente. Por ello, entendería mal el amor cristiano al prójimo el que pensase que puede relacionarse con Dios reduciendo al hombre a una «ocasión» o instrumento para ejercer su amor a Dios. El hombre tiene una dignidad sagrada por ser criatura espiritual de Dios que ningún otro puede soslayar. El mismo Jesucristo, en su amor a los más despreciados de su tiempo, los publicanos y mujeres de mala vida, nos hace comprender que en todo hombre hay una dignidad sagrada.

¿Dónde está, pues, la originalidad del amor cristiano? En que se ha de amar al prójimo desde Dios, o mejor, con el mismo amor con el que Dios nos ama y que hacemos nuestro. Esto significa amar al hombre tal como Dios lo ama, con la misma radicalidad y universalidad. Con el

[33] C. H. DODD, *Gospel and Law* (Cambridge 1951).
[34] J. JEREMIAS, o.c., 254.

mismo amor con el que somos amados por Dios y con el que le respondemos a él, hemos de amar al prójimo. Amar al prójimo por amor de Dios significa amarle en sí mismo, en su propia dignidad, pero desde Dios, con el mismo amor con el que Dios le ama. Esto significa lógicamente superar la barrera de lo razonable, lógico o comprensible [35] y entrar en la lógica de las bienaventuranzas.

Entre los judíos, el amor no se extendía a los enemigos. La novedad del evangelio está precisamente en que hay que amar a todos, incluidos los enemigos, pero tal como Dios los ama. Para amar a los amigos no es preciso ser cristianos:

«Habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen lo mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,43-48).

Precisamente la parábola del samaritano la compuso Jesús para responder a la pregunta del escriba: ¿quién es mi prójimo? El escriba buscaba una receta, tener seguros los límites y cumplir [36]. Jesús responde diciendo que el prójimo no es un término fijo, sino un término dinámico, en el sentido de que hay que hacerse prójimo de toda necesidad humana.

Naturalmente amar así supone romper la barrera de la justicia. Justicia es dar a cada cual lo que le corresponde en derecho: amor cristiano, en cambio, es dar al otro el amor que no le corresponde. ¿Por qué? Porque Dios nos ha amado a nosotros con un amor que no nos merecemos. Como dice Fabris, «la motivación de semejante comportamiento paradójico no es simplemente un ideal de pacifismo no violento, sino la experiencia del amor gratuito y univer-

[35] J. BLANCK, o.c., 60.
[36] Ibid., 65.

sal de Dios Padre, que es bueno con los injustos y malvados» (Lc 6,35; Mt 5,45) [37].

Amar así supone en el fondo una humillación, porque es amar a quien no se lo merece. Y es la humildad la raíz auténtica del amor, el *humus* donde surgen las virtudes cristianas. Sólo los humildes son capaces de amar. Hace falta humildad para amar a quien nos ha ofendido. Amar es humillarse; lo demás es romanticismo.

De aquí sigue la exigencia inaudita de perdón por parte de Jesús (Mt 181,21-22). El perdón omnímodo que el cristiano ha de practicar de cara a sus ofensores nace de su propia experiencia del perdón de Dios. Como dice Jeremias, en la esfera del reino no hay, en último término, más que un motivo de conducta: la gratitud por la experiencia de perdón [38].

Asimismo, Jesús en esta lógica del amor cambia la regla de oro que existía en el mundo judío con un sentido negativo y que él pone en positivo. La regla de oro se formulaba así: «Todo lo que a ti te perjudica, no lo hagas a otros; en esto consiste la Toráh. Todo lo demás es comentario. Ve y aprende» [39]. Ahora Jesús cambia esta ley y le confiere un sentido positivo y, por lo tanto, un alcance mucho más amplio: «Por tanto, cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12).

En una palabra, el amor al prójimo ha quedado elevado a un radicalismo inaudito: amar al prójimo no es un precepto más, puesto que el amor al prójimo ha sido elevado al orden de la gracia. Se ama a los demás porque son hijos de Dios y se les ama con el mismo radicalismo con el que Dios les ama. «Antes de ser una norma a observar o una obra a ejecutar, dice Fabris, es una relación profunda e interior con Dios, la cual da significado y valor a todo lo que una persona proyecta o hace» [40].

[37] R. FABRIS, o.c., 187.
[38] J. JEREMIAS, o.c., 256.
[39] Ibid., 248.
[40] R. FABRIS, o.c., 199.

III) Aplicación de los criterios de historicidad

No nos detenemos en cada uno de los *logia,* sino en las actitudes fundamentales de Jesús.

Criterio de múltiple fuente.—Al hablar de la cristología implícita, hablamos de la autoridad de Jesús y anotamos, bajo el criterio de múltiple fuente, el uso del «yo» enfático por parte de él y su expresión «en verdad yo os digo», que mostraban una autoridad única.

Asimismo, el tema de los pequeños aparece en todas las fuentes e, incluso, en diferentes formas. Es un tema que aparece en parábolas como las del hijo pródigo y la del samaritano, en oraciones de Jesús, como Mt 11,25-27 y en su aproximación constante a los niños, enfermos, pobres y, sobre todo, pecadores. El acercamiento a los pecadores es una constante en Jesús. Como dice Blanck, el tema de los pequeños pertenece al estrato más antiguo de los evangelios [41]. Por ello podemos decir con Jeremias que la evangelización de los pequeños constituye el corazón mismo de la predicación de Jesús [42].

Criterio de discontinuidad.—La idea de Dios Padre, perdón de los pecadores, carece de analogía alguna en tiempos de Jesús. Es escandalosa, porque rompe la teología del mérito de los fariseos. Es una idea íntimamente unida a la invocación de Dios como *Abba,* avalada al mismo tiempo por el criterio de discontinuidad y que constituye el secreto de la oración de Jesús. En una palabra, hay una nueva justicia, una nueva lógica de la relación con Dios, que está en clara discontinuidad con la época de Jesús. La reforma que Jesús hace de la ley proviene de la conciencia viva que tiene de Dios. Las disputas que tiene con los fariseos provienen en último término de una diferente concepción de Dios.

Jesús presenta ante la ley una actitud que, por otra parte, no puede provenir de la comunidad primitiva, entre otras cosas, porque, como recuerda Jeremias, la Iglesia palestino-siria no tenía la misma actitud radical frente a la ley antigua [43].

Resulta también inaudito en aquel tiempo el comporta-

[41] J. BLANCK, o.c., 74.
[42] J. JEREMIAS, o.c., 133.
[43] Ibid., 247.

miento de Jesús con la mujer, los publicanos, samaritanos... Jesús rompe las barreras de su tiempo. Es único. Es también única su actitud de libertad que, en el fondo, proviene de su íntima unión con el Padre y de su sumisión a su voluntad.

El escándalo que produce Jesús con su acercamiento a los pecadores es el mismo escándalo que produce la idea de Dios, perdón para ellos. La novedad de su concepción del amor al prójimo radica, asimismo, en la novedad de su concepción de Dios Padre. El amor al prójimo ha quedado elevado a un nivel inaudito por su inserción en el orden de la gracia.

La expresión de Jesús de que «no ha venido para los justos» está en clara discontinuidad con la Iglesia primitiva, que llamaba «justos» a sus miembros [44].

Criterio de conformidad.—Es claro también que la misericordia de Dios llega con el reino. Reino y misericordia de Dios son lo mismo. Recordemos que Jesús, además, se identifica con el reino. Pues bien, su autoridad frente a la ley es inseparable de esta identificación. De la misma manera, la autoridad que Jesús tiene con los fariseos proviene de la idea que tiene de Dios como Padre y de su identificación personal con el reino.

Si atendemos ahora a la historicidad de las *controversias* que Jesús tuvo con los fariseos y en las cuales se dan gran parte de las afirmaciones de Jesús que hemos examinado en este capítulo, vemos que gozan de autenticidad histórica. F. Lambiasi ha presentado un estudio de ella [45].

En primer lugar, el *criterio de múltiple fuente* las atestigua como ciertas. En Marcos las encontramos en pasajes cruciales como en el inicio del ministerio en Galilea (Mc 2,1-3,6), en la sección central de los panes (Mc 7,1ss; 8,1ss), al inicio del ministerio en Jerusalén (Mc 11,27-12,44). En la Quelle encontramos también las imprecaciones de Jesús (Mt 23,13-29; Lc 11,39-52). Fuente propia de Lucas es el episodio del fariseo y la pecadora (Lc 7,36-50), la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14), la parábola del samaritano (Lc 10,29-37). Otro tanto vemos en Juan, que

[44] F. LAMBIASI, *La autenticità storica dei vangeli. Studio de criteriologia* (Bologna 1967[6]) 225.

[45] F. LAMBIASI, o.c., 103-225.

nos aporta la confrontación de Jesús con los judíos (Jn 4,1-3; 7,32; 7,47-48; 8,13).

Pero, además, las controversias de Jesús aparecen en formas diversas como milagros, episodios, parábolas, *logia* [46].

Mirando al *criterio de discontinuidad*, es preciso observar que para la Iglesia palestinense no era oportuno reavivar viejas polémicas ni coleccionar unas controversias de Jesús que podrían traer consecuencias malas. Por otra parte, en el mundo helenístico, los problemas de la ley carecen ya de interés [47].

Por lo que respecta al *criterio de conformidad*, aparece claro que es la novedad escatológica del reino predicado por Jesús lo que le conduce a atajar las tradiciones farisaicas, cuando se convierten en obstáculo para el reino. Es esta llegada decisiva del reino lo que lanza a Jesús hacia los pecadores [48].

Las controversias reflejan también el estilo propio de Jesús, pues son reflejo de su autoridad y de su actitud misericordiosa con los pequeños; actitud que frecuentemente provoca la controversia.

Por el *criterio de explicación necesaria* es preciso buscar una explicación de la actitud de los fariseos, hasta el punto de que deciden matar a Jesús. Tal oposición no se explica si Jesús se hubiera acomodado a la tradición humana. Asimismo, la admiración de la muchedumbre por Jesús no se explica sólo por el entusiasmo provocado por los milagros, sino por su autoridad única. Admitiendo el dato de las controversias, dice Lambiasi, se explica la simpatía de los publicanos y pecadores hacia Jesús [49].

Por otra parte, ¿cómo habrían podido lo judeocristianos motivar su separación del judaísmo, si Jesús mismo no se hubiera distanciado del fariseísmo? Finalmente, no se explica la amplitud que tienen las controversias en los evangelios, si no fueron reales. «No se puede quitar el dato de las controversias en los evangelios, dice Lambiassi, sin estropear la trama de los sinópticos» [50].

[46] Ibid., 209.
[47] Ibid., 211.
[48] Ibid., 211.
[48] Ibid., 213.
[49] Ibid., 215.
[50] Ibid., 216.

CAPITULO VII

¿COMO ENTENDIO JESUS SU MUERTE?

Es decisivo, para entender la persona y la obra de Cristo, conocer el sentido que dio a su muerte, acontecimiento fundamental en su vida y clave de comprensión de la misma.

La comunidad primitiva cristiana dio inmediatamente un sentido salvífico a la muerte de Jesús: Jesús ha sido muerto por los judíos, pero Dios lo ha resucitado. Este es el kerigma de la Iglesia primitiva: «a este que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos; a éste, pues, Dios lo resucitó» (Act 2,23-24). Este es el primer esquema interpretativo de la muerte de Cristo por parte de la comunidad. En general, es una interpretación religiosa que comprende la muerte de Cristo en clave de redención.

Hoy en día existe, en cambio, otra interpretación, que quiere ver la muerte de Cristo como desenlace de un enfrentamiento político con la autoridad de su pueblo. Esta interpretación está en consonancia con una visión del mensaje cristiano en términos fundamentalmente sociopolíticos.

¿Qué sentido dio, pues, Jesús a su muerte? ¿Podemos conocerlo? Bultmann vino a decir que no podemos conocer cómo entendió Jesús su muerte, nos es absolutamente imposible saber si tuvo un significado y cuál fue éste [1]. En un sentido parecido se expresaría también Marxsen [2].

Muchos han sido los trabajos dedicados últimamente a

[1] R. BULTMANN, *Das Verthältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Iesus* (Heidelberg 1960) 11 ss.

[2] W. MARXSEN, *Erwägungen zum Problem der verkündigten Kreuzes* (1961/1962) en *Der Exeget als Theologe. Gesämmelte Aufsätze* (Gütersloh 1968) 160-170.

este tema. Particularmente interesante ha sido la obra de Schürmann *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*[3], en la que ha seguido un método que podríamos llamar de cristología implícita, en cuanto que su investigación se dirige no tanto a las afirmaciones explícitas de Jesús sobre su muerte cuanto al estudio del comportamiento global de Jesús, al conjunto de su predicación y a su situación de conflicto permanente con la autoridad. De ello deduce el exegeta alemán que Jesucristo pudo prever su muerte y darle, en consecuencia, un sentido.

Aprovecharemos las sugerencias de Schürmann, al tiempo que las completaremos con el estudio de algunas sentencias explícitas de Cristo sobre el sentido de su muerte, particularmente del sentido que confirió a las palabras de institución eucarística, hoy en día tan estudiadas.

I) Jesús pudo prever su muerte

Está claro que Jesús pudo prever su muerte violenta. Ya en el capítulo anterior hemos visto que el comportamiento de Jesús con la autoridad religiosa de su tiempo derivaba de una nueva idea de Dios. Esta nueva idea de Dios supone el desmantelamiento de la concepción farisaica sobre la relación del hombre con Dios; algo que afecta a la entraña misma de la religiosidad y de las instituciones más sagradas de su época.

Conocemos ya la actitud de Cristo respecto del sábado. Ahora bien, conforme a la prescripción mosaica (Ex 31,14; 35,1-2; Num 15,32-36) el que traspasa el sábado debe ser condenado a muerte. La misma suerte estaba reservada para la blasfemia, y no podemos olvidar que Jesús es acu-

[3] H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió su muerte?* (Salamanca 1982). Véase también A. GEORGE, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?:* Lum Vie 101 (1970) 34-59; ID., *Le sens de la mort de Jésus pour Luc:* Rev. Bibl. 80 (1973) 186-217; P. BENOIT, *Jésus et le serviterur de Dieu,* en J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Genbloux (1975) 111-140; X. LÉON DUFOUR, *Jésus face à la mort menaçante:* Nouv. Rev. Theol. 100 (1982) 99-140; ID., *Jesús ante la muerte inminente* en: *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982) 99-140; ID., *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et les discours d'adieu* en: J. DUPONT, *Jésus aux origines,* 141-168; R. FABRIS, *Modelli interpretativi della salvezza:* Riv. Bilb. Ital. 25 (1977) 268-296; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1974) 323 ss.

sado de blasfemo en tres ocasiones (Mt 26,65; Mc 2,7; Jn 10,36). Otro tanto aguarda al que practica la magia, y a Jesucristo se le acusa de estar llevando a cabo una obra demoníaca: «Está poseído por Beelzebul y por el príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22).

Asimismo, la autoridad que Jesús se arroga a la hora de interpretar la ley le coloca en una situación comprometida. Su conducta supone un rechazo de la interpretación farisaica de la Ley y de las prácticas cultuales saduceas. No observa las prescripciones de pureza ritual. Todo ello, así como el rechazo de la teología del mérito que a la sazón propugnaban los fariseos, le coloca en una situación difícil. «Por una parte —dice Schürmann— la interpretación que hacía Jesús de la voluntad de Dios y, por otra parte, su ofrecimiento de gracia a los pecadores le colocó, más o menos según el terreno en que se situara, en oposición a ambos grupos dominantes del judaísmo de entonces, oposición especialmente irreconciliable con los fariseos, decisiva, al final, respecto de los saduceos» [4].

Hay, en el enfrentamiento de Jesús con la autoridad de su pueblo, un hecho de particular significación: la acción purificadora del templo (Mc 11,15ss). Dice Bornkamm a este propósito: «Con ello ofreció Jesús a sus adversarios el motivo que justificaba su prendimiento» [5]. Bastaría la amenaza contra el templo para incriminar a Jesús, recuerda Fabris [6]. Por ello no es casual que semejante acusación sea mencionada en el curso del juicio (Mc 14,58 y par.).

Otro dato que señala Schürmann como capaz de hacer pensar a Jesús en su propia muerte es, sin duda, la muerte sufrida por Juan Bautista [7]. La muerte violenta del Bautista es un dato histórico indiscutible, presente tanto en los evangelios como en los escritos de Flavio Josefo. Ahora bien, Jesús era relacionado frecuentemente con el Bautista (Mc 6,14-16; 8,28). Mateo anota que, cuando Jesús se enteró de la muerte de Juan, se retiró a la clandestinidad (Mt 14,13) y Lucas, por su parte, anota que los fariseos se

4 H. SCHÜRMANN, o.c., 34.
5 G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 165 ss.
6 R. FABRIS, o.c., 244.
7 H. SCHÜRMANN, o.c., 32 ss.

acercaron a Jesús en aquel momento para decirle que se marchara, porque Herodes quería matarle (Lc 13,31). Por ello concluye Schürmann: «La muerte de Jesús formaba, pues, en el coro de las consecuencias de su actuación. Fue el efecto final de la confluencia de varios factores que amenazaron siempre como momentos puntuales de peligro. Si tomamos conjuntamente los peligros reales anteriormente citados, podemos concluir que Jesús pudo contar seriamente con la posibilidad de su muerte violenta» [8].

Finalmente, recuerda el exegeta alemán, si tenemos en cuenta las exigencias que tiene Jesús respecto de los suyos hasta el punto de exigirles estar dispuestos a aceptar el martirio, tendremos que pensar que Jesús mismo vivió interiormente la posibilidad de una muerte violenta [9]. Asimismo, la radicalidad con la que presenta la exigencia de Dios hace suponer que Jesús se colocó a sí mismo bajo el signo de la obediencia radical [10]. Sabemos también que la confianza en el Padre constituye un rasgo fundamental de la postura y exigencia de Jesús. Ello nos lleva a pensar que Jesús viviera esa confianza fundamental en la providencia del Padre y que aceptara su muerte como acontecimiento querido por Dios [11].

Estas actitudes y exigencias morales por parte de Jesús hacen imposible pensar en un desmoronamiento moral por su parte ante el acontecimiento de la muerte, porque, de haberse desmoronado, habría quedado sin fundamento la tradición postpascual de estas tres actitudes mencionadas [12].

II) ¿Qué dijo Jesús de su muerte?

Jesús pudo prever su muerte, como hemos visto; pero, además, habló también de ella en varias ocasiones y lo hizo a veces de forma velada y, en otras ocasiones, de forma clara y explícita.

[8] Ibid. 36.
[9] Ibid. 39.
[10] Ibid., 38.
[11] Ibid., 40.
[12] Ibid., 41.

1) ALUSIONES VELADAS A LA PASIÓN

Hay una primera alusión a la pasión que viene a ser una predicción implícita y velada de la misma y que aparece al principio de la vida pública de Jesús. A propósito del escándalo farisaico por la forma de comer de los suyos, responde Jesús: «¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda, mientras el novio está con ellos? Mientras tengan consigo al novio, no pueden ayunar. Días vendrán en que les será arrebatado el novio; entonces ayunarán, en aquel día» (Mc 2,19-20).

Junto a la imagen del novio, Jesús anuncia discretamente su muerte con la imagen bíblica del pastor, que aparece en Mc 14,17-28 con la cita explícita de Zac 13,7: «Heriré el pastor y se dispersarán las ovejas». Esta imagen del pastor es frecuente en la tradición evangélica (Mc 6,34; Mt 9,36; Lc 15,4-7) y el cuarto evangelio presenta la muerte de Jesús como consecuencia de su fidelidad al rebaño: «Yo soy el buen pastor. El buen pastor da la vida por las ovejas» (Jn 10,11).

Poco antes de la predicción, en el evangelio de Marcos, de la muerte bajo la imagen del pastor, Jesús, a propósito de la traición de Judas, anuncia su muerte de forma sobria y exenta de detalles: «el Hijo del hombre se va, como está escrito de él» (Mc 14,21).

Otra imagen con la que Jesús anuncia su muerte es la del bautismo: «¡Con un bautismo tengo que ser bautizado y qué angustiado estoy hasta que se cumpla!» (Lc 12,50). Aquí aparece un Jesús lleno de angustia, tremendamente humano, y, por ello, no es fácil que la comunidad lo hubiese imaginado así.

Finalmente, hay alusiones a la pasión bajo la figura del cáliz, el cual, en el mundo bíblico, viene a ser el símbolo del destino doloroso reservado por Dios a los impíos (Ps 75,9). El «cáliz de la cólera de Dios» es el juicio divino que se establecerá contra Jerusalén y todos los pueblos a causa de su infidelidad (Jer 25,15; Ez 23,32-34) [13].

Pues bien, Cristo va a beber el cáliz reservado a los pecadores porque su muerte violenta tiene que ver con el juicio de Dios sobre la impiedad de Israel. Y así Jesucristo

[13] R. FABRIS, o.c., 259.

habla a los hijos del Zebedeo de dicho cáliz: «¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber?» (Mc 10,38; Mt 20,22). En Getsemaní pide al Padre que le aparte dicho cáliz (Mc 14,36 y par.).

Todas éstas son predicciones veladas sobre la pasión, tal como aparecen en el nivel redaccional de los evangelios. Más adelante examinaremos su consistencia histórica desde la aplicación de los criterios de historicidad.

2) Predicciones explícitas de la pasión

Entramos ahora en las predicciones explícitas de la pasión. Se trata particularmente de las tres predicciones solemnes (Mc 8,31 y par.; 9,31 y par.; 10,33 y par.) en las que aparece como sujeto el Hijo del hombre. Dice así la primera: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días» (Mc 8,31). La segunda predicción es la más sobria de todas ellas: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres, le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará» (9,31). Por el contrario, la más abundante en detalles relativos a la pasión es la tercera: «Mirad que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, le escupirán, le azotarán y a los tres días resucitará» (Mc 10,33).

Ya en su tiempo, Bultmann explicó estas tres predicciones de la pasión por parte de Cristo como «vaticinia ex eventu» [14]. Jeremias, con mayor cautela, trata de salvar un núcleo histórico de las mismas, percibiendo un antiguo *mashal* (enigma) que estaría en el trasfondo de la segunda predicción: «El hombre es entregado a los hombres», «Dios entregará al hombre a los hombres». Esta frase hacía alusión, según él, a los desórdenes de los tiempos escatológicos en los que el hombre quedaría entregado a la masa. Este enigma, en boca de Jesús, podría haber sido interpretado después como entrega del Hijo del hombre [15].

Hablando de la predicción de la muerte por parte de

[14] R. Bultmann, *Theologie des neuen...*, 31.
[15] J. Jeremias, o.c., 326-328.

Jesús, advierte también Jeremias que Jesús tuvo que contar con una muerte violenta por varios motivos: acusación de blasfemia, ruptura violenta del sábado, purificación del templo, vinculación con la suerte del Bautista, conciencia de que el martirio en Jerusalén pertenece al ministerio profético, etc. [16]

El anuncio expreso de la resurrección, que aparece en las predicciones solemnes de la muerte, sería más bien un elemento redaccional, dado que pertenece, junto con la mención de la muerte, al núcleo del kerigma eclesial primitivo.

Pues bien, situándonos a nivel redaccional, habría que decir simplemente que aquí Jeremias interpreta «Hijo del hombre» como expresión del hombre en general. Pero pensamos que no se pueden desvincular estas predicciones de otras en las que también el Hijo del hombre aparece claramente como sujeto (Mc 10,45; 14,21; Lc 9,30; Mt 12,40; Jn 3,14-15; 8,28; 12,23.34; 13,31). Es cierto, sin embargo, que la mano redaccional es observable, sobre todo, en la tercera predicción, lo cual no impide que un núcleo de las tres tenga garantía de historicidad.

III) ¿Qué sentido dio a su muerte?

Queda claro que Cristo pudo prever su muerte. Con los criterios de historicidad comprobaremos si las predicciones sobre la misma son o no dignas de autenticidad histórica. De momento, nos preguntamos: ¿Existen a nivel redaccional frases en las que Cristo haya dado un sentido a su muerte? ¿Qué sentido fue éste?

1) ¿SENTIDO POLÍTICO DE SU MUERTE?

Algo a descartar es que Jesús hubiera dado un sentido socio-político a su muerte. Son muchos los datos que hacen inviable dicha interpretación. Ciertamente en las filas de Jesucristo aparece Simón el Zelotes (Lc 6,15) y se hacen conjeturas a propósito de Judas Iscariote. Se ha llamado también fuertemente la atención sobre el hecho de

[16] Ibid., 323-325.

que ante Pilato se le acusaba a Jesús de agitador político. Pero Jesús no se identificó nunca con el movimiento de Zelotes [17]. Como ya tuvimos ocasión de ver, no pretendió nunca ser un Mesías político. Recordemos que por este motivo no quiso utilizar nunca ni el título de Hijo de David ni el de Mesías. Es más, rechazó expresamente el intento de hacerle rey (Jn 6, 15) y confesó ante Pilato que su reino no es de este mundo (Jn 18,36). En una ocasión se coloca a Jesús ante una alternativa política: pagar o no pagar el impuesto al César (recordemos la doctrina de los Zelotes en este punto) y Jesús contestó: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 12,17).

La conquista política de Israel y de este mundo está fuera de la mente de Jesús. Rechazó como una tentación la propuesta del demonio de poseer el mundo como reino (Mt 4,8). Rechazó también la intervención de Pedro que quiso apartarle de la cruz (Mt 16,23) y se opuso a las aspiraciones temporales de sus discípulos. Jesús no presentó una política socioeconómica sobre el pago de los impuestos, las redistribuciones de las propiedades, etc.

Jesús rechaza la lucha armada para la realización del reino, como se ve en la escena del secuestro (Mt 26,51-53). De la presencia de Simón Zelote en las filas de Jesús no se puede deducir que el grupo lo fuese. En las filas de Jesús hay publicanos como Mateo, enemigos de los Zelotes. Y, desde luego, el grupo de Jesús no aparece como un grupo organizado para la guerrilla. Sus discípulos han de anunciar el reino como «ovejas en medio de lobos» (Mt 10,16). No hay tampoco motivos para interpretar la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén como un acontecimiento político. La tradición cristiana lo interpretó de hecho como un gesto pacífico, pues Jesús sentado sobre el asno es visto como Mesías pacífico (Zac 9,9-10). Tampoco cabe presentar el episodio del templo (Mt 11,15-19 y par.) como un acto político, pues no se ve que fuera un ataque armado, ni provocó la entrada en acción de las tropas romanas, que se encontraban siempre en la torre Antonia.

[17] Sobre los Zelotes: H. HENGEL, *Die Zeloten* (Leiden-Köln 1961); ID., *War Iesus Revolutionär?* (Stuttgart 1970); S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967); O. CULLAMNN, *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit* (Tübingen 1970).

Jesús no tuvo como adversarios a las legiones romanas, sino a Satanás, que se había enseñoreado del mundo sujetando a los hombres a la esclavitud del pecado (Jn 8,33-34; 12,31). La señal de que ha comenzado la implantación del reino de Dios no es la retirada de las legiones romanas, sino la conversión de los hombres, la expulsión de los demonios y las curaciones.

Por todo esto ha podido decir H. Küng: «Todos los investigadores serios de nuestros días están de acuerdo en ello: en ningún lugar aparece Jesús como cabeza de una conjuración política, ni habla al estilo zelote del Mesías Rey que ha de aniquilar a los enemigos de Israel, o del dominio universal del pueblo israelita. A lo largo de los evangelios aparece más bien como un inerme predicador itinerante, como un médico carismático que cura más que abre heridas. Que alivia la miseria sin perseguir fines políticos. Que a todos y para todos proclama no la lucha armada, sino la gracia y la misericordia de Dios. Hasta su propia crítica social, evocadora de los profetas veterotestamentarios, no surge en razón de un programa político-social, sino como clara consecuencia de una concepción de Dios y del hombre» [18].

Hay que descartar, pues, por parte de Cristo que hubiera dado un sentido político a su muerte. Otra cosa es que los jefes de su pueblo le acusasen a Pilato como rey, dado que ante el gobernador romano no tendrían significación otras acusaciones que no fueran las políticas.

2) El martirio del profeta

Dado que Cristo pudo prever su muerte, es indudablemente posible que hubiese dado una significación concreta a la misma. Era posible que interpretara su muerte según los modelos bíblicos a su alcance y, en este sentido, en boca de Jesús aparecen frases que se inspiran en el modelo bíblico del profeta perseguido.

Hay un dato que aparece tanto en la tradición sinóptica como en la joánea. Jesús llega a su pueblo y, ante la incredulidad de los suyos, se interpreta a sí mismo como el profeta que no es aceptado en su patria: «Un profeta sólo en

[18] H. Küng, *Ser cristiano* (Madrid 1977⁴) 235-236.

su patria, entre sus parientes y en su casa, carece de prestigio» (Mc 6,4). Lo vemos también en Mt 13,57; Lc 4,24 e incluso en Juan: «Un profeta no goza de estima en su patria» (Jn 4,44).

Ya dijimos anteriormente que en el ambiente popular se enlaza la figura y la actividad de Jesús con la de Juan Bautista (Mc 6,14-16; Mt 21,26.46). Marcos describe la persecución y muerte del Bautista como la del profeta perseguido (Mc 6,17ss) y, en este mismo contexto, cuando los fariseos vienen a decir a Jesús que Herodes le amenaza de muerte, contesta: «Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana y, al tercer día, soy consumado. Pero conviene que hoy y mañana y pasado mañana siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,32-33).

La labor redaccional de Lucas se deja sentir en este texto (recordemos el significado que tiene para Lucas la ciudad de Jerusalén), pero hay un núcleo atendible, si tenemos en cuenta que en Mateo hay también una tradición, según la cual Jesús interpreta su muerte en relación al destino del profeta.

En la polémica con los fariseos les viene a decir que Israel ha matado siempre a los profetas y, ahora, él mismo les provoca diciéndoles: «¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!» (Mt 23,32). Este texto hemos de colocarlo en relación con la parábola de los viñadores que ya conocemos. Ambas escenas tienen lugar en el enfrentamiento de Jesús con los fariseos, momentos antes de su pasión.

En conclusión, podemos decir que Jesús espera la muerte violenta y se siente sumido en la suerte trágica de todos los enviados de Dios al pueblo de Israel.

3) La muerte y el reino

Conocemos ya el significado y el papel que tiene el tema del reino en la predicación de Jesús. Pues bien, Jesús afronta su muerte no con la desesperación de quien ve fracasar su vida, ni con la falsa ilusión de que ella provocará una manifestación de signo apocalíptico. Jesús va a la pasión con la confianza de que el reino, el reino por él predicado e inaugurado, se realizará no obstante su muerte:

«Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid, hasta el día aquel en el que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25 y par.).

Esta frase de Cristo, que viene en Marcos y Mateo inmediatamente después de las palabras de institución de la Eucarístia, ha sufrido en Lucas, como sabemos, una reelaboración [19]. De todos modos, lo que viene a decir Jesús es

[19] El texto de Lucas representa una especial dificultad. En algunos códices falta el v. 19b («que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía») y lo relativo a la copa de la institución.

De todos modos, el texto largo en el que aparece esta copa viene en la mayoría de los códices (todos los manuscritos griegos menos el D, todas la versiones antiguas excepto la Vetus Syriaca y una parte de los representantes de la Itala). Hoy en día la mayoría está por el texto largo no sólo por la abundancia de documentos a su favor, sino por razones de crítica interna. Podríamos señalar entre otros a Schürmann (*Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Bíblica 32 (1951) 364-392; Id., *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18* (Münster 1953); Benoit, *Les récits de la Cène dans Luc 22,15-20: Exégèse et Théologie,* I (París 1961) 163-203); E. Schweizer [*Das Herrenmahl im NT. Ein Forschungbericht:* en *Neotestamentica* (Zürich-Stuttgart) 1963 344-347]; Patsch, *Abendmahl und historischer Iesus* (Stuttgart 1972).

En realidad, se explica mejor que los amanuenses, viendo una doble copa en Lucas (la del versículo 17 y luego la que viene en el v. 20), suprimieran ésta por pensar que era un doble.

Entre las interpretaciones que se han dado (Schürmann, Patsch, Léon Dufour) la que más eco ha tenido ha sido la de Benoit. Benoit ve en los v. 15-18 no una tradición independiente, sino una obra redaccional de Lucas. Lucas, extrañado de que las palabras referentes a la decisión de no beber el cáliz vengan al final (cf. Mc 14,25), las coloca delante, en el emplazamiento más lógico. Estas palabras las debió de pronunciar Jesús sobre una copa de vino. De este modo, Lucas, antes del relato de la institución, coloca una copa.

Pero, junto a esta copa, coloca Lucas el cordero pascual (*pascha*), con el fin de establecer un díptico entre el cordero y la copa de un lado, que sería la pascua judía, y el pan y el vino de otro, que sería la pascua cristiana o la Eucaristía. Con ello Lucas vendría a decir que la vieja pascua ha terminado o, mejor, encuentra su cumplimiento final en la Eucaristía.

Dice Benoit que, por no haber entendido la simetría buscada por Lucas y pensar que de las dos copas sobraba lógicamente una, algunos eliminaron la segunda copa, de donde ha surgido el texto breve. Cierto que se podría preguntar por qué no ha suprimido la primera, a lo que Benoit contesta que no se hizo, porque viendo el carácter solemne que tiene, pensaron que era suficientemente eucarística (cf. o.c., 171).

Algunos han pensado que precisamente la segunda copa se debió de añadir para corregir el orden inverso que, en el texto breve, ofrecía la sucesión de copa-pan. A esto responde Benoit diciendo que, de esta forma, la adición de una segunda copa complicaría totalmente el texto con un doblaje que no era conforme ni con la tradición evangélica ni con la litúrgica.

que, tras su muerte, el reino por él inaugurado permanece. Con estas palabras viene a decir Jesús que más allá de la muerte celebrará de nuevo la pascua y dará un banquete en el inevitablemente venidero reino de Dios. Su muerte no detendrá la salvación y él no será abandonado a la muerte. Por consiguiente, pueden juntarse al mismo tiempo la irrupción del reino y la muerte violenta de Jesús.

4) La institución de la Eucaristía

Es, sobre todo, en la Eucaristía donde Cristo encierra el sentido que da a su muerte.

No vamos a estudiar aquí toda la problemática actual en torno a las palabras de institución de la Eucaristía por parte de Cristo (sentido pascual, cronología, etc.) [20]. Sólo nos interesa detenernos en su sentido sacrificial y expiatorio.

Es sabido que los relatos de institución tienen un sello estereotipado y sobrio como corresponde a textos litúrgicos que encierran, sin duda, una referencia esencial a las palabras de Cristo. Por un lado, aparece un parentesco innegable entre el relato de Marcos y Mateo y, por otro, entre el de Lucas y Pablo.

No se ponen de acuerdo los exegetas sobre cuál de los relatos es el más antiguo [21]. De todos modos, no estriba en ello lo realmente decisivo para la interpretación de los mismos, sino en puntos concretos relativos al carácter sacrificial y expiatorio. Para nosotros, en este momento, es lo decisivo, pues de ello depende el que podamos conocer el sentido que Cristo dio a su muerte.

A veces se rechaza el sentido inmolativo y expiatorio de la muerte de Cristo, calificando a éste simplemente como un acto de servicio y amor hacia los hombres. Pensamos,

[20] Cf. J. A. Sayés, *El sacramento de la Eucaristía* (Madrid BAC 1986).

[21] En su versión escrita la tradición más antigua es, sin duda, la de Pablo 1 Cor 11,23-26, escrita hacia el año 55. Ahora bien, si nos preguntamos cuál de las dos tradiciones es la más antigua no como texto escrito, sino como tradición previa, los exegetas se dividen en sus pareceres. Schürmann aboga por la mayor antigüedad de la tradición de Lucas. Cf. *Der Paschamahlbericht* ...1-74; Id., *Der Einsetzungsbericht Lk 21,19-20* (Münster 1955) 35ss. Sin embargo, Jeremias [*La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980) 203ss] se inclina por la mayor antigüedad del relato marciano, por la cantidad de semitismos que presenta dicha fórmula.

por el contrario, que el sentido dado por Cristo a su muerte no puede ser reducido a un acto de servicio. Lo es por supuesto; pero encierra también una dimensión misteriosa de inmolación y satisfacción al Padre que no se puede soslayar y que pertenece, como veremos, no sólo a la interpretación dada por la comunidad primitiva, sino a la misma intención de Cristo al instituir la Eucaristía.

Cuerpo y sangre.—Antes que nada, veamos cuál de las dos versiones, la de Marcos/Mateo o la de Lucas/Pablo, es la original en el punto de la fórmula del pan y del vino.

En la versión jerosolimitana tenemos un paralelismo de fórmula entre lo que se dice del pan: «Tomad, esto es mi cuerpo» y lo que se expresa del cáliz: «Esta es mi sangre de la alianza que es derramada por los muchos» (Mc 14,24). Este paralelismo no existe en la otra versión que dice respecto del cáliz: «Esta es la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11,25).

Se ha pensado que el paralelismo de la fórmula de Marcos/Mateo no sería original y que se habría conseguido con el recurso a Ex 24,8 («Esta es la sangre de la alianza»). La formulación de Lucas y Pablo sería, por lo tanto, la original. ¿Qué pensar de esto?

En primer lugar, hemos de decir que el recurso a Ex 24,8 es relativo, si se tiene en cuenta que en Ex 24,8 el predicado califica a la alianza («que Yahveh ha hecho con vosotros»), mientras que tanto en la versión marciana como en la lucana el predicado califica a la sangre («derramada»). Por tanto, en una versión (Mc/Mt) y en otra (Lc/Pb) el centro de la frase es la *sangre.*

Pero, además, se puede observar que la fórmula marciana de cuerpo/sangre está presente en 1 Cor 10,16 y en Jn 6,52-53-54.55, donde se habla de comer la carne y beber la sangre. Es esta fórmula la que aparece, pues, en el contexto de la comunidad primitiva.

Ahora bien, es imposible que una comunidad de origen hebreo, con la prohibición expresa que tenía de beber la sangre, haya optado espontáneamente por esta fórmula, si Cristo habló más bien de alianza. Sólo si Cristo dijo: «Tomad y bebed, esto es mi sangre» (de la alianza), se puede comprender que la comunidad primitiva usase la fórmula

de beber la sangre. Por ello es más lógico pensar que en la fórmula lucana se invirtió el orden primitivo, con el fin de evitar una fórmula difícil, como es beber la sangre [22].

Finalmente, se debe pensar que el paralelismo viene exigido por el gesto mismo que acompaña a las palabras: la oferta de un alimento y de una bebida, que exigen dos objetos concretos a comer y beber, el cuerpo y la sangre. Por lo demás, ¿qué puede significar, se pregunta Galbiati [23], beber la alianza? La comparación de la copa con la alianza, dice Jeremias, no es comprensible y resulta extraña a primera vista [24].

Por lo dicho pensamos que se impone como original la lectura de la versión de Marcos y Mateo.

Dicho esto, entramos a ver el significado de esta expresión cuerpo/sangre, o mejor, carne/sangre [25].

Existe una clara división a la hora de interpretar la fórmula cuerpo, carne/sangre. Fundamentalmente son dos las interpretaciones: la personalista y la sacrificial. La personalista ve en carne/sangre dos elementos que designan a la persona entera en su totalidad; la sacrificial ve en la carne

[22] Así opinan Jeremias (o.c., 185), G. Dalman. *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 147. T. H. W. Maxfield, *The words of institution* (Cambridge 133) 20. Por su parte, dice Benoit de la fórmula de Lucas que es «una expresión difícil que no se explica en definitiva sino como modificación bastante embarazosa de la fórmula primitiva (conservada en Marcos) y que chocaría a los espíritus no iniciados» (cf. o.c., 120). También están por un pensamiento similar W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1948) 250, y J. Betz, *Der Abendmahlskelch im Judenchristentum* en: *Abhandlunger über Theologie und Kirche* (Düsseldorf 1952) 111 ss; ID., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vätern*, I/1 (Freiburg 1955) 26-35, 219-220.

[23] E. GALBIATI, *L'Eucarestia nella Bibbia* (Milano 1969) 122.

[24] La dificultad que Jeremias veia en la fórmula marcana porque usa dos genitivos imposibles en arameo (mi [de mi] y de la alianza), la rechaza últimamente (cf. o.c., 212) reconociendo que, en hebreo, es correcta gramaticalmente. Se han encontrado, además, formas arameas en las que aparecen dos genitivos. (cf. J. A. EMERTON, *To haima mou tês diathêkês. The evidente of Syriac Version:* Journ. Theol. Stud. 13 (1962) 111-117; J. E. DAVID, *To haima mou thês diazêkês. Mt 26,28: un faux problème:* Biblica 48 (1967) 291ss; A. DÍEZ MACHO, *Las palabras de la consagración*: Cult. Bibl. 32 (1975) 20-22.

[25] Hoy en día se sostiene como más original la expresión carne-sangre por parte de Cristo. Cf. J. JEREMIAS, o.c., 216 ss. Lo mismo opinan R.E. BROWN, *El evangelio según Juan I-XIII* (Madrid 1979) 510, y M. E. BOISMARD [Cf. M. E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, *Synopse des Quatre Evangiles, III: L'Evangile de Jean* (París 1977) 203 ss].

y la sangre los dos elementos propios de los sacrificios del Antiguo Testamento: la carne, que se comía o quemaba, y la sangre, que era derramada sobre el altar de los holocaustos.

La primera interpretación la defienden, entre otros. Betz, el cual, basándose en los estudios de antropología bíblica como los de J. Pedersen [26] y W. Eichrodt [27], ve en el cuerpo o carne y en la sangre dos expresiones de la persona toda entera en su totalidad. *Basar* significa todo el hombre en cuanto ser material y débil, *dam*, por su lado, significa la persona entera en cuanto viviente, con un sentido similar al de *basar* [28]. Dado que hay una convertibilidad entre alma y sangre (el alma de la carne es la sangre: Lev 17,11), sangre puede significar también la persona entera en cuanto que derrama la sangre [29]. Ambos elementos significarían, por lo tanto, a la persona entera y no a dos componentes distintos del hombre. ¿Qué pensar de esto?

Está claro que la interpretación sacrificial sañala más claramente el aspecto inmolativo del sacrificio de Cristo, que entregó su cuerpo y su sangre en paralelismo con los dos elementos sacrificiales del Antiguo Testamento, si bien el aspecto sacrificial queda resaltado en las dos interpretaciones por los adjetivos «entregado» y «derramado».

Una primera reflexión nos lleva a la conclusión de que, si tanto la carne como la sangre significan a la persona entera, y dado que en los dos casos se afirma que se entrega por nosotros, entonces Jesucristo habría venido a decir lo mismo en los dos gestos, lo cual resulta extraño [30].

Nos parece más viable la interpretación sacrificial en clara referencia a los sacrificios del Antiguo Testamento, en los cuales la carne era comida o quemada y la sangre derramada al pie del altar. Jesucristo habló más bien de carne y sangre que de cuerpo y sangre [31]. Este binomio, aparte de los casos en los que designa al hombre en su estado perecedero que no es nuestro caso (Ecle 14;18; 17,31;

[26] J. PEDERSEN, *Israel. Its life and Culture* (Oxford 1926) 170 ss.
[27] W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Madrid 1975) 153ss.
[28] J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit...*, 42-51.
[29] Id., *Eucaristía* en: *Sacramentum mundi*, 2 (Barcelona 1972) 957.
[30] Cf. L. LIGIER, *Il sacramento dell'eucarestia* (Romae 1971) 91.
[31] Cf. nota 25.

Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Gal 1,16), tiene también el significado de las dos partes integrantes del cuerpo humano (carne-sangre), en particular del animal sacrificado, que se separan en el momento de la muerte (Gen 9,4; Lev 17,11-14; Dt 12,23; Ez 39,17-19; Heb 13,11). «Este sentido sacrificial, dice Jeremias, es el único que cuadra cuando Jesús habla de su «carne» y de «su sangre»; y lo mismo puede decirse del participio *ekjynnomenon* (Mc 14,24).

Por tanto, Jesús se aplica unos términos de lenguaje cúltico; y lo mismo puede decirse acerca del participio *ekjynnomenon* (Mc 14,24). Cada uno de estos sustantivos presupone la inmolación que separa la carne y la sangre. Con otras palabras, Jesús habla de sí mismo como «víctima» [32].

Asimismo, Schürmann, que había hablado del sentido antropológico a propósito del cuerpo [33], a propósito de la expresión «sangre derramada» dice que es preciso completar el sentido antropológico con el sacrificial: «Si la expresión «derramar la sangre» significa frecuentemente la muerte violenta, sobre todo el martirio, se la encuentra también frecuentemente en un contexto sacrificial. En efecto, ella pone la sangre de Jesús fuertemente en relieve y le da un lugar paralelo al del cuerpo. Y si en la palabra sobre la copa se trata de la sangre sacrificial, se debe comprender paralelamente, en la palabra sobre el pan, el don del cuerpo como un don sacrificial. Los dos *logia* hablan ahora de forma sintética del cuerpo y de la sangre del Señor. Se debe pensar, por tanto, en la materia habitual del sacrificio. La palabra de Cristo se caracteriza así como un sacrificio cultual, en el cual el cuerpo y la sangre de Cristo son ofrecidos como materia de sacrificio» [34].

De todos modos, lo que está claro es que Jesús habla del pan en relación con el destino de su cuerpo y del vino en relación con la sangre derramada. Jesús va a la muerte, dice Jeremias, como verdadera víctima pascual [35]. Se trata ahora de su sangre, sangre que va a sellar una nueva alianza en sustitución de aquella sangre (elemento corpo-

[32] J. JEREMIAS, o.c., 243-244.
[33] H. SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière cène, Lc 22,7-38* (Le Puy 1966) 31.
[34] Ibid., 37.
[35] J. JEREMIAS, o.c., 246.

ral) con la que Moisés selló la alianza antigua. Y si aquélla era una sangre concreta, también lo es la de Cristo.

Un argumento decisivo para la comprensión sacrificial del sacrificio de Cristo es la interpretación que hace Pablo cuando habla, en el contexto de los sacrificios paganos (que suponían una comunicación con Dios mediante la comunión de la carne sacrificada) de comunión con el cuerpo (*sôma*) y con la sangre (*haima*) de Cristo (1 Cor 10,16). Es también la misma interpretación que aparece en la carta a los Hebreos, en la cual la sangre de Cristo es puesta en relación con la sangre que era vertida con sentido expiatorio en la fiesta del *Yom Kippur* (Heb 9-10). Dios, rechazando los sacrificios, ha dado a su Hijo un cuerpo para ofrecerlo en oblación (Heb 10,5-10). Se trata, pues, de la sangre sacrificial y del cuerpo ofrecido en oblación.

Juan, por su parte, viene a corroborar el sentido sacrificial en la medida en que Cristo, al hablar de comer su carne y beber su sangre, provoca un escándalo que no habría provocado si hubiese dado a entender que sólo se trataba de su «persona» (Jn 6,51-58).

El sacrificio de Cristo se presenta, por lo tanto, como sacrificio de la nueva alianza en su sangre. Este es el sentido de las palabras de Cristo en la institución de la Eucaristía.

Sentido expiatorio de la muerte de Cristo.—La idea de expiación aparece también en las palabras institucionales de la Eucaristía. En ellas el término de *ûpér* (por) pertenece al sustrato primitivo de las palabras de Cristo, pues aparece en Pablo, Lucas y Juan. Falta en la fórmula de Marcos y Mateo sobre el pan, aunque aparece en la fórmula sobre la copa.

La fórmula *ûpér pollon* (por los muchos) es de origen semítico y la versión paulino-lucana la ha traducido por otra más comprensible entre los griegos: «por vosotros», al tiempo que S. Juan la traduce «por la vida del mundo» (Jn 6,51).

Pablo y Juan colocan la preposición *ûpér* sobre el cuerpo; Marcos y Mateo, sobre la sangre, y Lucas, sobre ambos elementos. Parece una palabra errante, dice Jeremias. Sin embargo, dice él mismo, «es imposible que esta conclusión con *ûpér* proceda de una glosa marginal, porque las diversas ramas de la tradición no se pueden reducir, desde el

punto de vista literario, a un arquetipo» [36]. Está, además, a su favor su marcado sentido semítico.

La preposición *ùpér* es una clara expresión del sentido expiatorio que Cristo da a su muerte. En la versión de Mateo y Marcos *(ùpér pollon)* es una clara alusión al Siervo de Yahveh (Is 53).

El uso de las preposiciones *ùpér* y *perí* es característico de los sacrificios expiatorios, indicando *en favor de quién* y *por causa de quién* se hace la expiación. El sacrificio de expiación se ofrece a Dios *por (ùpér, perí)* los pecados de los hombres [37].

Este sentido expiatorio lo vemos también en Rom 5,8: «Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por *(ùpér)* nosotros». Otro tanto tenemos en 2 Cor 5,21: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por *(ùpér)* nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él». Asimismo Tit 2,14: «El cual se entregó por *(ùpér)* nosotros, a fin de rescatarnos de toda iniquidad y justificar para sí un pueblo que fuese suyo». Tenemos también el texto de las parádosis sobre la resurrección: «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3).

Juan conoce también el sentido propiciatorio: «nos envió a su Hijo como propiciación de nuestros pecados» (1 Jn 4,10). En Pedro tenemos también un texto en el que habla del propiciatorio en el sentido propio de la palabra: «a quien exhibió Dios como propiciatorio (*hilastérion*) por su propia sangre mediante la fe» (Rom 3,25). Asimismo tenemos este otro testimonio de Pedro: «Sabiendo que habéis sido rescatados de la conducta recién heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha ni mancilla, Cristo» (1 Pe 1,18-19).

Que la preposición *ùpér* aparece, pues, en el Nuevo Testamento con un sentido propiciatorio está claro. Es la misma preposición que aparece en las palabras fundacionales de Cristo. Por ello tanto Jeremias [38] como Schür-

[36] Ibid., 213.
[37] Dice así Benoit: «manifiestamente es al Padre al que se le entrega (la vida) como un sacrificio de expiación y reconciliación...» (o.c., 217).
[38] J. JEREMIAS, o.c., 223 ss.

mann [39] y Benoit [40] reconocen el sentido expiatorio del sacrificio de Cristo. Además, Schürmann recuerda que el sentido pasivo de la fórmula "entregado por vosotros", "derramado por vosotros", es el pasivo divino que evoca, como en el caso del Siervo de Yahveh, que Cristo es entregado por el Padre [41].

No podemos olvidar que, según algunos, a esta significación expiatoria se habría llegado mediante un proceso gradual desde la actividad de servicio por parte de Cristo hasta la interpretación según el modelo del Siervo de Yahveh: en un primer momento se habría reconocido el sino profético de Jesús que va a la muerte. En un segundo momento, se habría caído en la cuenta de la correspondencia entre el «mandato divino» y lo que dicen las Escrituras. Por fin, se añade a la muerte de Cristo el *úpér pollon* y se termina apelando a Is 53,12 [42].

Schürmann contesta diciendo que todo esto «queda encerrado en el terreno de la hipótesis, pues resulta sumamente hipotético construir un proceso consecutivo de la simple coexistencia de tales expresiones. Para nuestro contexto, es suficiente la afirmación de que la significación de la muerte salvífica de Jesús, se entendiera como se entediera, es testimoniada en los primeros momentos de la Iglesia. 1 Cor 15,3 tiene una fórmula en la que se afirma que «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» [43].

Bastaría observar, además, que el hecho de que el sentido expiatorio aparezca tanto en la fórmula lucana como en la marciana, que responden a tradiciones diferentes y que se remontan a los años 40 la primera y la segunda al primer decenio después de la muerte de Cristo, es suficiente garantía de que provienen del Señor.

[39] H. SCHÜRMANN, *Le récit...*, 31 ss.
[40] P. BENOIT, o.c., 216 ss.
[41] H. SCHÜRMANN, *Le récit..*, 32.
[42] Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen 1963[3]) 20ss. También, aunque de forma diferente, presenta J. Roloff una graduación: lo primero habría sido la contraposición de la muerte de Jesús como asesinato a la resurrección operada por Dios, luego se ve en ellos el plan de Dios y, finalmente, llega la interpretación soteriológica sobre la figura del Siervo (cf. J. ROLOFF, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Iesu*: New. Test. Stud. 19 [1972-73] passim).
[43] H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió...* 65.

Hemos de preguntarnos en todo caso si estas construcciones hipotéticas sobre la formación del sentido expiatorio no provienen de un rechazo previo del concepto de expiación. Pero, entendámonos bien, la expiación no significa dar a Dios algo que le falte, ni que Dios se recree en que el hombre sufra. Es Dios mismo el que, por amor, proporciona la víctima de la expiación. La expiación tiene, antes que nada, una dimensión descendente, de un Dios que se aproxima al hombre para que éste pueda devolverle una respuesta que Dios ha esperado siempre y con la que responda a su amor ultrajado e incorrespondido. El misterio de la expiación nos hace conscientes, sin embargo, de la hondura del pecado como ofensa personal a Dios, pero nos lleva también a comprender la profundidad de un amor que nos sobrepasa: Dios mismo, el ofendido, nos proporciona el medio por el que podamos corresponderle.

5) El «logion» de rescate

Otro de los lugares en los que Cristo expresa el sentido de su muerte es en el llamado *logion* de rescate: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de los muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45) [44].

Este *logion* viene tras la demanda de los Zebedeos, a la que sigue una serie de recomendaciones de Jesús. Estas mismas recomendaciones sin el episodio de los Zebedeos aparecen en Lc 22,24-26 y, a continuación, viene un *logion* similar: «porque, ¿quién es el mayor, el que está en la mesa o el que sirve? ¿No es el que está en la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27). Este pasaje de Lucas viene tras la institución de la Eucaristía.

Pues bien, se plantea el problema de si el *logion* lucano

[44] Sobre el *logion* del rescate véase: R. Feuillet, *Le logion sur la rançon*: Rev. Scien. Phil. Theol. 51 (1967) 368-379. J. Herrmann, *Die Idee der Sühne im altem Testament* (Leipzig 1905); G. Dalmann, *Jesús-Jeschua* (Leipzig 1922) 110ss; H. Schelke, *Die passion Iesu in der Verkündigung des N.T.* (Heidelberg 1949) 135-142; V. Taylor. *Jesus and his Sacrifice* (London 1951) 99-105; J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele*: *Judaica* 3 (1947-48) 249-264; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Göttingen 1955) 117-122; H. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1963^2) 126-128.

sería el original, de modo que el de Marcos y Mateo sería una reelaboración posterior con el añadido del Hijo del hombre. Esta fue la teoría de Bousset [45].

Ciertamente, ya nadie defiende que el *logion* de Marcos y Mateo haya surgido por influjo paulino. Lo sostuvieron en su tiempo autores como B. H. Brandscomb [46]. Pero no se puede olvidar que Pablo no habla nunca del Hijo del hombre y en él no aparece nunca el término de *lýtron* (aunque sí, conceptos equivalentes) ni el de «muchos» [47].

Tödt, por su parte, había admitido que en ningún otro pasaje del evangelio habla Jesús del valor específico de su sufrimiento; además, decía, la idea central es la de servicio, y la de rescate aparece como algo incompatible con ella.

Por nuestra parte, podemos afirmar que el sentido salvífico de la muerte de Cristo aparece también en otros lugares, como ya hemos visto. Asimismo, Feuillet señala que ciertamente las ideas de servicio y de rescate son diferentes, pero nada impide que Jesús haya entendido su servicio en conexión con la idea de rescate propia, por otra parte, de Is 53. Por otro lado, la fórmula «he venido» es frecuente en los sinópticos y el concepto de rescate lo encontramos también en los de copa y bautismo, pues son imágenes de contenido soteriológico y se relacionan con la misión expiatoria del Siervo [48].

De todos modos, un análisis comparativo del *logion* de rescate con Lc 22,27 arroja el resultado de que este último tiene una terminología propia del libro de los Hechos. Feuillet observa que Lc 22,24-26 es una adaptación al medio griego. Se ha suprimido el *mégas* con sentido comparativo por el *meídson*. Hay, además, términos que son de Lucas y que son propios del griego clásico y se encuentran también en Pablo y en los Hechos. Sobre todo, hay unos términos que tienen una clara relación con el libro de los Hechos: «los jefes de los hermanos» (Act 15,52), los «diákonoi» (Act 6,1; 19,22), los *neóteroi* (Act 5,6; 1 Tim 5,1; Tit 2,6; 1 Pe 5,5) [49].

[45] W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1921²) 8, n.° 1.
[46] B.H. BRANDSCOMB, *The Gospel of Mark* (London 1937) 190 ss.
[47] R. FEUILLET, o.c., 369-370.
[48] Ibid, 372.
[49] Ibid, 375.

En cambio, el logion de Marcos y Mateo está lleno de semitismos: el Hijo del hombre, *kai* con sentido explicativo (servir y dar la vida), dar el alma en sentido de dar la vida, la preposición *antí* que es traducción del aramco *'hāpap* y los muchos *(rabbîm)*. También son claros los semitismos en las recomendaciones anteriores al *logion* [50].

Por ello Feuillet afirma que, si bien las prescripciones de la Lc 22,24-26 son una adaptación de las de Mc 10,42-44, helenizando su terminología y suprimiendo el episodio de los Zebedeos, el *logion* Lc 22,27 no es una adaptación de Mc 10,45, sino que es un *logion* que tiene una fuente independiente relacionada con la institución de la cena y el lavatorio de los pies que encontramos en Juan [51].

Como dato interesante tenemos que, según ha reconocido Spicq [52], en Tim 2,6 encontraríamos la versión helenizada del *logion* de rescate: «Un solo mediador entre Dios y los hombres, un hombre, Cristo Jesús que se ha dado en rescate de todos».

Como vemos, se ha suprimido el Hijo del hombre para hablar de un hombre, el dar el alma por el reflexivo darse, *lytron* ha sido sustituido por *antílytron*, la preposición *ántí* por la de *úpér*, y el muchos ha sido traducido por «todos» [53].

Este es el proceso mental de la comunidad primitiva. Por ello pensamos que es difícil que la comunidad haya inventado *logia* como Mt 20,28.

IV) Criterios de historicidad

Veamos ahora si los criterios de historicidad avalan suficientemente lo que Jesús dice de su muerte. Hemos visto ya que él pudo prever su muerte violenta y esto lo hemos visto analizando el contexto mismo de su vida. Veamos ahora la consistencia histórica de sus predicciones.

Criterio de múltiple fuente.—Las predicciones de la pasión de Cristo, analizadas en conjunto, son muchas y variadas,

[50] Ibid, 373.
[51] Ibid., 379.
[52] C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales* (París 1947) 119.
[53] Cf. R. FEUILLET, o.c., 374-375.

puesto que vienen expresadas en imágenes diferentes (la del pastor, esposo, bautismo, etc.). La imagen del pastor referida a la muerte aparece no sólo en la triple tradición, sino en Juan. Otro tanto ocurre con la imagen del profeta presente también en Jn 4,44. Las referencias al Hijo del hombre que tiene que sufrir no son sólo propias de los sinópticos, sino que aparecen, con terminología propia, en el mismo Juan (Jn 3,14-15; 8,28; 12,23.34; 13,31).

En cuanto al relato de la institución de la Eucaristía, sabemos que está presente en dos fuentes independientes, como son la jerosolimitana y la antioquena, pertenecientes, según los expertos, a los años cuarenta.

Criterio de discontinuidad.—El criterio de discontinuidad se aplica, sin duda, a las predicciones veladas de la pasión, dada su forma tan sobria de anunciarla sin referencia incluso a la resurrección. Dice así R. Fabris: «Por otra parte, la referencia discreta a la pasión de Jesús sin alusión alguna a la resurrección gloriosa no corresponde al «credo» de la comunidad cristiana postpascual. Por ello es preferible suponer que en el origen de la tradición de estas sentencias se encuentre la palabra de Jesús que apela a los símbolos bíblicos del cáliz y del bautismo, para dar un significado a su muerte en el marco de la pasión» [54]. Particularmente, la frase de Jesús relativa a no beber más del fruto de la vid hasta la llegada del reino encaja también, por su sobriedad, dentro de la autenticidad histórica. «La sobriedad de sus palabras —dice Fabris— y su tenor profético, que no concede nada a las especulaciones apocalípticas y a la actualización eclesial, son un contrasigno de su autenticidad jesuana» [55]. La misma actitud de Jesús, lleno de angustia, al anunciar su muerte por el símbolo del bautismo, es también garantía de autenticidad histórica.

Hay además, como señala Jeremias, rasgos en los anuncios de la pasión que no se han cumplido. Concretamente se alude a que Jesús habría esperado más bien una muerte por lapidación. Dice Jeremias: «No es inconcebible que Mt 23,37 par.; Lc 13,14 sugieran que Jesús haya contado algunas veces con la posibilidad de ser objeto de una lapidación, de la que él se habría hecho reo varias veces y con

[54] R. FABRIS, o.c., 260.
[55] Ibid., 248-249.

la que repetidas veces habrían de amenazarle» [56]. El caso es que Jesús fue crucificado.

En cuanto a las predicciones solemnes de la pasión, indudablemente hemos de decir que se ve la mano redaccional al menos en la tercera, que detalla y explica los pormenores de la pasión (azotes, malos tratos, etc.), pero hay detalles que salvan al menos un núcleo histórico de las mismas. No puede provenir de la comunidad primitiva la unión de títulos tan heterogéneos como el del Hijo del hombre y el Siervo de Yahveh. Algunas de estas predicciones tienen, además, un contexto que no puede provenir de la comunidad. Así por ejemplo, el que a Pedro se le llame Satanás (Mc 8,33) y el mal lugar en que aparecen los hijos de Zebedeo, obsesionados por esperanzas de gloria (Mc 10,35-41 y par.).

Hay, además, un detalle significativo y es que, de las nueve recensiones que tenemos de las tres predicciones solemnes, sólo una (Mt 20,19) especifica que la muerte de Jesús fue de *crucifixión.* De haber sido totalmente un «vaticinium ex eventu», ¿no se tenía que haber aludido siempre y claramente a la muerte de crucifixión? ¿Cómo olvidar *a posteriori* un hecho tan importante y tan central en la fe de la Iglesia primitiva?

En cuanto a los relatos de la institución eucarística hay detalles importantes a tener en cuenta:

— Un hebreo no habría imaginado jamás el beber la sangre. Es algo que estaba totalmente prohibido por el Levítico. Sólo si Cristo habló de beber su sangre, se puede entender que una comunidad de origen judío haya incorporado semejante cosa a su liturgia.

— Por otra parte, el simbolismo del pan y del vino no es un simbolismo natural del cuerpo y de la sangre y nunca aparece como tal en el Antiguo Testamento. En la mentalidad hebrea nadie piensa que el pan sea símbolo del cuerpo. Es, pues, Jesús mismo el que utiliza por primera vez este simbolismo, que, en su intención, tiene un contenido real.

Criterio de conformidad.—La Eucaristía tiene que ver con el reino en cuanto que es el banquete del mismo. Cristo dice: «Con ansia he deseado comer esta pascua con voso-

[56] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo...*, 329.

tros antes de padecer, porque os digo que no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el reino de Dios» (Lc 22,14). Este cumplimiento se refiere a la consumación del reino en el cielo, pero es un hecho que Jesús, que inaugura el reino con sus milagros y su predicación, deja a los suyos la Eucaristía como centro de la vida espiritual de ese mismo reino, por lo cual la Eucaristía aparece como el banquete del reino.

Criterio de explicación necesaria.—Hay que explicar por qué la comunidad primitiva celebra la Eucaristía desde el primer momento y en todas partes. Ello sería impensable si Cristo no la hubiese fundado. Por otro lado, ¿cómo se explica una fe tan unánime en un misterio tan difícil de aceptar? O Cristo fundó la Eucaristía o no se explica la constancia de una fe en un sacramento particularmente difícil, pues encierra todo el misterio mismo de la encarnación y de la redención de Cristo.

CAPITULO VIII

LA RESURRECCION

La fe en la resurrección constituye el centro mismo del cristianismo. Junto con la encarnación y la cruz, viene a ser el misterio central de nuestra salvación. La resurrección de Cristo tiene una proyección salvífica de primer orden, puesto que representa la victoria sobre la muerte y el mal. El valor salvífico de la resurrección de Cristo radica en que, por ella, tenemos garantizada la victoria sobre la muerte, efecto y expresión del pecado. La resurrección es el acontecimiento clave de la historia humana; un acontecimiento que se inserta en la trama misma de la historia y que, a su vez, la modifica radicalmente, haciendo presente entre nosotros no sólo la gracia, sino la consumación de la gracia en su victoria final.

Pero, por otra parte, la resurrección tiene un valor indudable de signo credencial de la misión de Jesús: la resurrección es el signo más importante para acreditar su misión divina. Es el gran sello con el que Dios Padre garantiza que Jesús es su enviado. Así pues, la resurreción de Cristo es, junto con la encarnación y la cruz, el objeto central de nuestra fe, pero, al mismo tiempo, es también, como acontecimiento que acredita la misión de Jesús, la base decisiva de nuestra fe. Es esto lo que dice S. Pablo a los corintios:

«Si Cristo no ha resucitado, vana es por tanto nuestra predicación, vana nuestra fe» (1 Cor 15,14).

Preocupados como estamos por conocer la identidad de Jesús de Nazaret, nos interesa básicamente estudiar el hecho histórico de la resurrección. Ya dijimos, hablando de los milagros, que eran éstos los que acreditaban la misión de Jesús. Pues bien, el milagro por antonomasia, el signo por excelencia, es la resurrección. El mismo Jesús apeló a

ella cuando los judíos le pidieron una señal que justi
su intervención con autoridad en el templo: «Destrui
templo y en tres días lo reconstruiré» (Jn 2,19). Y i
sinópticos Jesús apela al signo de Jonás (Lc 11,29-
bien es Mateo el que desarrolló este signo con su p
comentario: «¡Generación malvada y adúltera! Una
pide y no le será dada otra señal que la señal del p
Jonás. Porque de la misma manera que Jonás estuvo
vientre del cetáceo tres días y tres noches, así tamb
Hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres «
tres noches» (Mt 12,39-40).

Por todo ello es preciso estudiar la resurrección
acontecimiento, estudiar en qué modo se inserta en n
historia y en qué modo la trasciende, ver en una pa
qué garantía tenemos de ella para entrar finalmente
sarrollar su sentido salvífico [1].

Comenzamos exponiendo las principales objecione
se han esgrimido contra el hecho de la resurrección.
dológicamente nos servirá para conocer a fondo la ir
problemática que en torno a este tema se ha suscita
los últimos años y para tratar de responder a ella.

I) Problemática actual de la resurrección

1) RACIONALISMO Y PROTESTANTISMO LIBERA

Indudablemente, el hecho de la resurrección ha
visto por todos como el hecho fundamental de la fe
tiana. D. F., Strauss decía que «la resurrección cons
el hecho central y el verdadero corazón del cristianisi
Por ello no cabe extrañarse de los ataques que sur[2]

[1] Como obras que recojan la problemática de los últimos años e
a la resurrección podemos citar: P. DE HAES, *La résurrection de Jé
l'apologétique des cinquante dernières années* (Roma 1953); C. M. MAR
problema storico della risurrezione negli studi recenti (Roma 1959); E. I
Resurrexit. Actes du symposium intérnational sur la résurrecction de Jésus
1970 (Vaticano 1974); G. GHIBERTI *La risurrezione di Gesù* (Brescia
Para una bibliografía del tema remitimos a G. GHIBERTI, *R
Actes...*, 645-764; Id., *Aggiornamento della bibliografia:* Riv. Bibl.
(1975) 424-440.

[2] D. F. STRAUSS, *Die Halben und Die Ganzen* (Berlin 1985) 125.

contra la resurrección desde el campo iluminista y racionalista de los siglos XVIII y XIX.

Precisamente, desde los ambientes iluministas del siglo XVIII, fue Reimarus el primero en atacar a la resurrección, diciendo que los relatos evangélicos sobre la misma se deben a una falsificación consciente, realizada por los discípulos de Jesús con intención de engañar a los demás [3]. Los discípulos de Jesús robaron su cadáver y argumentaron desde el sepulcro vacío para lanzar en público la mentira de la resurrección.

También se ha recurrido a la teoría de la muerte aparente, como en el caso de Paulus, el cual defendió que Jesucristo no había muerto realmente. Yacía en el sepulcro en estado de catalepsia y, a causa de ciertas circunstancias favorables, salió de semejante estado. La lanzada, el embalsamamiento, el frescor de la tumba, la humedad de la tormenta, etc., causaron su reanimación y se apareció a los suyos [4].

Ya en el siglo XIX, aparece la teoría de D. F. Strauss [5], llamada teoría de la visión. Todo ha comenzado a partir de visiones totalmente subjetivas o alucinaciones. También Renan fue por este camino [6] y fue Harnack el que elaboró más sistemáticamente esta hipótesis [7].

En tiempos más recientes se ha negado como histórico el hallazgo del supulcro vacío. Loisy y Guignebert [8] sostuvieron que Jesús no recibió una auténtica sepultura, sino que su cuerpo fue sepultado en una fosa común. Goguel, por su parte, sostuvo que a Jesús se le sepultó en un lugar no suficientemente advertido [9]. Tanto en los casos de Loisy y Guignebert, como en el caso de Goguel, encontramos la teoría de que nadie se preocupó en un principio por el se-

[3] A. S. REIMARUS, *Fünfte Fragment: über die Auferstehungsgeschichte* (Berlin 1788) 222-298.

[4] H. E. G. PAULUS, *Das Leben Iesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, vol. I-II (Heildelberg 1828).

[5] D. F. STRAUSS, *Leben Iesu kritisch bearbeitet*, 2 vol. (Tübingen 1835-1836)

[6] E. RENAN, *La vie de Jésus* (París 1863).

[7] A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Berlin 1900).

[8] A. LOISY, *La naissance du christianisme* (París 1933) 113-123; CH. GUIGNEBERT, *Jésus* (Paris 1933) 601-663.

[9] M. GOGUEL, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (Paris 1933); ID., *La naissance du christianisme* (Paris 1946) 41-81.

pulcro hasta las apariciones (subjetivas), tras las cuales no fue posible hallar el cuerpo sepultado.

Citemos también a E. Le Roy [10], el cual mantuvo que los discípulos tuvieron unas visiones sobrenaturales, meramente subjetivas, que tenían una significación puramente simbólica.

Indudablemente, ha corrido mucha tinta desde que se escribieron todas estas teorías y el tiempo ha arrinconado a la mayor parte de ellas, dada la carga de ingenuidad que a veces presentan. Sin embargo, algunos de estos elementos continúan en las teorías actuales que pretenden basarse en bases más científicas.

Podríamos reducir a tres los intentos más importantes en la actualidad de negar la resurrección o de interpretarla de forma diferente a lo que nos dice el testimonio bíblico: Bultmann y Marxsen en el campo protestante y Léon Dufour en el católico, aunque entre ellos haya diferencias notables, como veremos. En el caso de Bultmann, el acontecimiento pascual queda reducido a una mera dimensión antropológica, a un significado salvífico de la muerte en cruz por parte de Cristo. No es éste el caso de Léon Dufour. Sin embargo, la interpretación que nos ofrece se aparta de lo que nos dice el testimonio apostólico, puesto que entiende la resurrección de Cristo al margen del cadáver. El cadáver de Cristo no tiene nada que ver con la resurrección. Esta interpretación provocó, como sabemos, la intervención de la Oficina doctrinal del episcopado francés [11].

2) BULTMANN

Bultmann es conocido por haber iniciado el movimiento de desmitificación. Según él, el Nuevo Testamento está lleno de representaciones mitológicas que provienen de la comunidad primitiva, la cual ha idealizado la figura de Jesús a la luz de la mitología griega.

En este sentido, su preocupación fundamental es interpretar existencialmente el Nuevo Testamento, configurado con lenguaje mítico, para redescubrir su carácter interpela-

[10] E. LE ROY, *Dogme et chritique* (Paris 1907).
[11] Doc. Cath. 69 (1972) 325-326.

tivo para el hombre de hoy; tarea ésta que Bultmann emprendió fundamentalmente a partir de 1941 con su obra *Neues Testament und Mithologie* [12].

El Nuevo Testamento nos ofrece una concepción mítica del mundo, inaceptable para el hombre de hoy. Bultmann entiende como mítico «el modo de representación en el que lo que no es el mundo, lo divino, aparece como del mundo, como lo humano, el más allá como el más aquí abajo; según el cual, por ejemplo, la trascendencia de Dios es juzgada como alejamiento espacial; un mundo de representación en virtud del cual el culto es comprendido como una acción material que produce fuerzas que no son materiales» [13]. El mito es, pues, la representación de lo ultraterreno como terreno, de lo divino como humano, de lo sobrenatural como natural.

Supone el mito una creencia en la intervención de lo sobrenatural en la trama de los acontecimientos históricos. Así, el mito es presentado como un acontecimiento entre otros, como algo que puede ser considerado objetivamente y cuya causa hay que buscarla en el más allá de Dios, es decir, como una intervención objetiva de Dios en el mundo, mientras que el hombre moderno, ajeno a la mentalidad mítica, no puede aceptar esta intervención de Dios en la trama de las causas terrestres.

Del Jesús histórico quedan apenas, según Bultmann, su nacimiento, su juicio ante Pilato, su crucifixión y poco más. Pero no es la historia lo que importa, sino el significado que ella tiene para nosotros y que está expresado en el kerigma: en la cruz de Jesús yo mismo soy interpelado por el juicio divino, de modo que mi existencia se ve en la alternativa de encerrarse en sí misma o de abrirse confiadamente al futuro de Dios.

¿Qué decir, entonces, de la resurrección?

La resurrección sólo puede ser conocida en relación a la cruz. Expresa las posibilidades de significado de la cruz. La resurrección forma parte del kerigma. No es un acontecimiento histórico como la cruz, sino el significado salvífico

[12] R. BULTMANN, *Neues Testament und Mithologie*, aparecido en 1941 en: *Beiträge zur evangelischen Theologie* y reproducido en: H. W. BARTSCH, *Kerigma und Mithos* (Hamburg 1948).

[13] R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia* (Brescia 1973[4]) 119, nota 23.

que emana de la misma cruz como juicio de Dios. Oigamos al mismo Bultmann:

«Hablar de la resurrección de Cristo, ¿puede ser otra cosa que expresar el significado de la cruz? ¿Acaso dice precisamente otra cosa sino esto: no hemos de tener ante la vista la muerte de Jesús en la cruz como una simple muerte humana; es el juicio de Dios sobre el mundo, el juicio de Dios que, en cuanto tal, quita todo el poder a la muerte? No es precisamente ésta la verdad que se quiere expresar cuando se dice que el crucificado no quedó en la cruz, sino que resucitó...?

Cruz y resurrección son una unidad, constituyendo juntas un solo acontecimiento «cósmico», por el que el mundo ha sido juzgado y se nos ha dado la posibilidad de vivir una vida auténtica» [14].

En una palabra, la resurrección es la descripción en lenguaje mitológico de que la muerte de Cristo en la cruz no es una muerte ordinaria, sino revelación de la salvación de Dios. En este acto Dios juzga al mundo y le abre la posibilidad de llevar una vida auténtica.

La resurrección no es un hecho cosmológico, la reanimación gloriosa de un cadáver que, como tal, siguiera a la muerte. La resurrección es la significación salvífica de la cruz, es lo que hace comprensible la cruz como hecho salvífico. Por ello Bultmann llegó a la célebre formulación de que «Jesús resucitó en el kerigma» [15]; fórmula que, como dice Carrez, sería mejor traducir por «Jesús viene a resucitar en el kerigma», donde «en» se limita a mostrar el movimiento por el cual Jesús quiere llegar, y no una localización que le encerraría [16]. Es el kerigma de la cruz, que nos interpela y que nos solicita a abrirnos a una existencia auténtica.

Por lo tanto, la resurrección no puede ser entendida como un acontecimiento cosmológico, como un milagro que crea la fe y cuya existencia puede ser verificada con certeza [17].

[14] Ibid., 165-166.

[15] R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Iesus* (Heidelberg 1962) 27.

[16] M. CARREZ, *La hermenéutica paulina de la resurrección* en: VARIOS, *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna* (Madrid 1974) 68.

[17] *Nuovo Testamento e mit.*, 166.

El relato del sepulcro vacío es un desarrollo tardío, totalmente desconocido por Pablo [18].

La resurrección no puede ser presentada como un milagro que crea la fe, y no sólo por tratarse de algo mítico y que no puede ser verificado como hecho objetivo a través de los testimonios, sino porque es en sí misma el objeto de la fe. Es un acontecimiento escatológico y no un milagro que consolide la fe [19]. Es el hecho escatológico por el que Dios destruye la muerte y desvela la vida y la inmortalidad.

«La resurrección, por lo tanto, no es un acontecimiento mítico que pueda hacer creíble el significado de la cruz; al contrario, creer en ella hace un todo con el creer en la importancia de la cruz. Precisamente así: la fe en la resurrección no es otra cosa que la fe en la cruz, en cuanto acontecimiento de salvación, en la cruz como cruz de Cristo» [20].

Así pues, nada de fundamentar la fe por medio de la investigación histórica. No se puede legitimar la palabra de Dios que nos interpela en la conciencia. «El acontecimiento pascual, entendido como resurrección de Cristo, no es un acontecimiento que concierna a la historia; como acontecimiento histórico sólo podemos concebir la fe pascual de los primeros discípulos» [21].

En una palabra, Bultmann califica la intervención de Dios en nuestra historia como una representación mítica, porque para él una huella empírica no puede ser signo de Dios, puesto que Dios no puede ser objetivado. Entiende por resurrección de Jesucristo el lenguaje mitológico que representa el sentido salvífico de la cruz. Hay, pues, en Bultmann una ruptura radical entre fe e historia y, en consecuencia, una reducción del misterio de la resurrección a mero significado antropológico. El misterio de la resurrección, desprovisto de toda densidad histórica, queda reducido a mera significación salvífica [22].

[18] Ibid.,166.
[19] Ibid., 167.
[20] Ibid., 169.
[21] Ibid., 170.
[22] Una discusión que tuvo como trasfondo la problemática existencial fue la entablada ente E. Fuchs y W. Künneth (cf. F. ASCHER, *Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt* (Trier 1966); E. FUCHS-W. KÜNNETH, *Die Auferstehung Iesu Christi von den Toten. Documentation eines Streitsges-*

3) W. Marxsen

El 7 de enero de 1964 pronunció en Heidelberg una conferencia que tenía el título de *La resurrección de Jesús, ¿acontecimiento o interpretación?* Esta conferencia fue reelaborada después para una reunión pastoral de Berlín en febrero de 1964 y, fruto de ello, fue su publicación *Die Auferstehung Iesu als historisches und theologisches Problem* [23].

Esta obra le produjo problemas a Marxsen con la dirección de la Iglesia evangélica de Westfalia. Tras estas circunstancias Marxsen dio un curso sobre la materia en Münster en el semestre de invierno de 1967-68, que fue redactado apenas sin retoques con el título *Die Auferstehung Iesu von Nazareth* y que ha sido traducido al castellano con el título de *La resurrección de Jesús de Nazaret* [25].

Vamos a exponer ahora el contenido de la primera obra, sin perjuicio de que, a lo largo de nuestro trabajo, salgamos al paso de la problemática presentada por Marxsen en la segunda.

Dice Marxsen que los hombres de la primera Iglesia quisieron sin duda expresar un hecho, un contenido [26]. La

prächs (Neukirschen-Vluyn 1973). Mientras Künneth afirmaba que no se puede renunciar a las categorías ontológicas al hablar de la resurrección de Jesús, en cuanto que la fe ha de apoyarse en la realidad previa de la resurrección, Fuchs señalaba que lo fundamental es la experiencia personal y no la realidad previa. No es que la fe fabrique la resurrección, pero según Fuchs no tiene importancia partir de la realidad. Lo importante es el significado salvífico de la resurrección. La resurrección es unidad de vida y de muerte en el amor. Esta unidad la encontramos en el amor de Jesús, y donde hay amor, allí está Cristo. Lo importante es que se crea y se ame como Jesús.

No podemos olvidar que E. Fuchs, junto con G. Ebeling, son los padres de la «nueva hermenéutica» y presentan una vinculación enorme a la filosofía del segundo Heidegger.

Aunque anterior a esta polémica, es oportuno señalar aquí la obra de K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Iesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft* (Winter/Ruhr 1967). En esta obra el autor tiene presente la problemática planteada por Bultmann y presenta una respuesta a la misma.

[23] W. Marxsen, *Die Auferstehung Iesu als historisches und theologisches Problem* (Gütersloh 1964); Tra. españ.: *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* (Salamanca 1979).

[24] W. Marxsen, *Die Auferstehung Iesu von Nazareth* (Gütersloh 1968).

[25] W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1974).

[26] Tomamos las citas de: W. Marxsen, V. Wilckens, G. Relling, H. G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Iesus-Christus* (Gütersloh 1967[5]) 14.

convicción personal de esta comunidad se apoya en un hecho, en una experiencia, que Marxsen califica de visión. «La convicción de Pablo, dice, sobre el acontecimiento de la resurrección se apoya en una experiencia» [27], en el «fue visto por mí» (1 Cor 15,8); pero no se trata de que Pablo viera al resucitado, sino de que la predicación cristiana que Pablo rechazaba se le impuso. Se le impuso la verdad. Pablo lo expresó diciendo: «Dios me ha revelado a su Hijo» (Gal 1,15). Lo importante es que en esa experiencia Dios actuó en Pablo. Pablo no dice nunca que se le ha aparecido el resucitado [28]. No cabe decir que lo que Pablo vio fue el muerto, sepultado y resucitado del que habla la confesión de 1 Cor 15,3-5 [29].

Los demás testigos llegaron a la misma experiencia de Pablo a través del sepulcro vacío y las apariciones. El hallazgo del sepulcro vacío, como tal, se presenta a diferentes interpretaciones. Y aunque fuese auténtico el hallazgo, no sería argumento de la resurrección. Por otra parte, el hallazgo del sepulcro vacío no pasa de ser, en verdad, una formulación del kerigma de la resurrección [30]. El sepulcro vacío no pretende otra cosa que explicar la misión y predicación de los apóstoles.

En cuanto a las apariciones, no cabe duda de que los apóstoles experimentaron algo; hay «una experiencia», «una visión» y a esta experiencia le dan diversas interpretaciones [31].

Una vez que se tiene la «experiencia», se acude a una representación de la misma. Y en este sentido se aduce la idea de la resurrección de los muertos que existía en el mundo judío dos siglos antes de Cristo, y la utilizan como lenguaje interpretativo de dicha «experiencia». Se trata de una interpretación de la que se sirvieron al reflexionar sobre su vivencia [32]. «Los testigos que tuvieron la vivencia del "ver", tuvieron que expresarla de alguna manera y lo hicieron recurriendo a la tradición» [33], echando mano de

[27] Ibid., 17.
[28] Ibid.
[29] Ibid.
[30] Ibid., 19
[31] Ibid., 23.
[32] Ibid., 23.
[33] Ibid., 24.

la idea del judaísmo tardío sobre una resurrección de los muertos al fin de los tiempos. «Cuando se "ve" a un desaparecido como "vivo", se está entonces tentado de admitir la idea de la resurrección de los muertos, aplicando a Jesús como ya realizado lo que ocurrirá al fin de la historia del mundo» [34].

Pero el lenguaje de la resurrección no es la única manera de explicar aquella «vivencia» [35] y puede ocurrir, además, que la interpretación de resurrección, válida para un tiempo, no lo sea para el nuestro [36]. Hay otras formas de interpretación.

Así ocurre que el hecho de «ver» a Jesús (apariciones) se entendió, en el fondo, no sólo como anuncio de la resurrección, sino como fórmula para fundamentar las funciones eclesiales de la Iglesia primitiva. Así dice Pablo: «¿No soy yo apóstol? ¿Es que no he visto a Jesús, Señor nuestro?» (1 Cor 9,1). En una palabra, Pablo no quiere decir: he visto a Jesús, luego ha resucitado, sino que, por su experiencia, pertenece al grupo de los apóstoles.

Marxsen, recordando a Jn 20,21 («como me ha enviado el Padre, también yo os envío a vosotros»), resalta que la causa de Jesús sigue adelante. Los apóstoles prolongan la función misionera de Jesús y fundamentan este hecho diciendo que «han visto a Jesús» [37]. Lo que interesa a los discípulos cuando hablan del «ver» es que la causa de Jesús sigue adelante [38]. La causa de Jesús continúa en la medida en que perpetúan la predicación misma de Jesús.

Así pues, la interpretación funcional es la que hoy en día ha de sustituir a la interpretación de la resurrección. Lo que había hecho la interpretación de resurrección era convertir el kerigma funcional de Jesús en kerigma personal de Cristo. De esta forma, el predicador, Jesús, se convertía en predicado [39]. Pero es claro que de aquí no se sigue nada sobre la existencia real de la cosa en sí, pues nos movemos a nivel de interpretaciones de lo que constituye

[34] Ibid., 28.
[35] Ibid., 25.
[36] Ibid.
[37] Ibid., 29
[38] Ibid.
[39] Ibid., 32.

una vivencia primaria de los apóstoles [40]. Lo que queda claro para nosotros es que la causa de Jesús no se extinguió con su muerte y que lo que Jesús predicó y exigió a sus contemporáneos lo predica y exige ahora de mí [41].

Libres, pues, de la representación de resurrección (la cual no es más que una concepción más de la historia de las religiones), sabemos que Jesús «continúa viviendo hoy». «Jesús continúa viviendo y por eso me alcanza a mí en la actualidad; yo puedo hoy abandonarme con confianza en la «causa de Jesús» que se viene dando desde el día del viernes santo» [42].

Al haberse convertido el predicador en predicado, debo volver a buscar lo que predicó y exigió el predicador. «La resurrección no es un dato decisivo..., el dato de verdad es Jesús, su doctrina, sus obras» [43]. La interpretación que teníamos de resurrección, comprensible en la época de Jesús, debe encontrar una formulación actual y adecuada: «la causa de Jesús sigue adelante» [44].

En su misión terrena prometió Jesús a los suyos el perdón, les exhortó a buscar primero el reino, dejando para el día de mañana la preocupación del mañana, a abrirse al prójimo, etc... y les dijo que, haciendo esto, encontrarían la vida en Dios. Pues bien, cuando hablamos de resurrección de Jesús, hemos de decir que estos rasgos terrenos de Jesús continúan teniendo vigencia. En una palabra, «el problema sobre la resurrección de Jesús no es de ningún modo el preguntar sobre un acontecimiento sucedido después del viernes santo, sino el preguntar sobre el Jesús terreno, y, juntamente con esta pregunta, otro problema inseparable sobre cómo su causa se hizo experimentalmente realidad más adelante y hoy mismo podemos actuarla» [45].

Así, pues, con Marxsen y en contra de la dirección bultmaniana, recuperamos el Jesús terrestre, su predicación y su obra, pero el acontecimiento pascual queda desposeído de contenido propio: es la convicción de que la causa de

[40] Ibid., 31.
[41] Ibid.
[42] Ibid.
[43] Ibid., 37.
[44] Ibid., 39.
[45] Ibid.

Jesús ha de seguir adelante. Es lo funcional en detrimento de lo histórico de pascua [46].

[46] En conexión con la problemática de W. MARXSEN, nos parece apropiado aludir a la doctrina de R. PESCH en su artículo *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Iesu. Ein Vorschlag zur Diskussion:* Theol. Quart. 153 (19 75) 201-228, fruto de una conferencia en Tubinga el 27 de junio de 1972 y que dio lugar a un amplio debate.

El artículo de PESCH se inscribe en la problemática suscitada por MARXSEN y que mantenía que la fe en la resurrección surge de las visiones de fe. PESCH defiende una tesis contraria. Para él, todas las apariciones se reducen a la concedida a Pedro (1 Cor 15,5), la cual no tiene la función de atestiguar la resurrección, sino que es una fórmula de legitimización. La explicación de la génesis de la fe en la resurrección de Jesús no puede ser causada por las apariciones (o.c., 218). El *ofthé* de 1 Cor 15 no es una fórmula de visión de la fe, sino una fórmula de legitimización. Esta fórmula de legitimización la toma Pesch de Wilckens (cf. *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt* (Stuttgart/Berlín 1970).

La fe en la resurrección es para Pesch anterior a la experiencia pascual. Los discípulos de Jesús estaban capacitados para interpretar la vida de Jesús en términos de muerte y resurrección. La tradición judía sobre personajes proféticos como Enoc y Elías daba pie a ello. Con Elías se vincula también la suerte del Bautista (Mc 9,11-13;6,14-16) y Jesús aparece vinculado al Bautista. Jesús tenía la conciencia de ser el profeta escatológico. Por ello, en el momento de la crucifixión los discípulos podían interpretar la muerte de Jesús en términos de resurrección. En la formulación de estos pensamientos, Pesch se había inspirado en la obra de K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (Göttingen 1976); obra a la que Pesch tuvo acceso antes de su publicación.

Las críticas a esta posición de Pesch se sucedieron inmediatamente (el mismo Pesch aporta la bibliografía en: *La Genèse de la foi en la foi résurrection du Jésus. Une nouvelle tentative* en: *La Pàque du Christ mystère de salut. Mélanges offerts au P. F. X. Durrwell* (París 1982) 57, nota 8).

A Pesch se le ha acusado, entre otras cosas, de haber calificado de secundario el relato de sepulcro vacío, de reducir las apariciones a la de Pedro y de entenderlas funcionalmente. Por otra parte, resulta difícil aceptar que los apóstoles tuvieran antes de Pascua un convencimiento de la resurrección de Jesús. Habría que distinguir entre la convicción de Jesús y la de sus discípulos. Finalmente, no se sabe si la resurrección es un esquema interpretativo de una convicción de los discípulos o un hecho real.

En otra obra (cf. *Simon Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Iesu Christi* (Stuttgart 1980) sigue en la misma posición. Sin embargo, en el último artículo (cf. *Genèse de la foi...,)* citado anteriormente y fruto de una lección inaugural en Friburgo de Brisgovia 30-10-1980, ha cambiado su tesis, diciendo fundamentalmente que, junto a la convicción prepascual sobre la resurrección de Jesús (evidencia *de jure*), se unieron las apariciones postpascuales como cumplimiento (evidencia *de facto*) (o.c., 64). En este sentido corrige su pensamiento anterior y admite las apariciones del resucitado, las cuales son fundamentalmente visiones del Hijo del hombre. Como visiones del Hijo del hombre interpreta incluso aquellas en las que Jesús aparece como Señor.

4) LÉON DUFOUR

Entramos ya en la exposición de la doctrina de Léon Dufour. Indudablemente, Léon Dufour presenta una notable diferencia respecto a Bultmann y Marxsen. Aquí la resurrección no es entendida como mera significación salvífica de la cruz (Bultmann) ni como simple continuación de la causa del Jesús terrestre en la historia. Para Léon Dufour el acontecimiento pascual tiene un contenido específico y propio: la exaltación gloriosa de Jesús. Ahora bien, esta exaltación tiene lugar, como veremos, al margen del cadáver. Todo ello se defiende en virtud de una antropología que, a nuestro parecer, interviene como condicionante de la lectura del testimonio apostólico.

Dado el influjo de Léon Dufour, exponemos con detalle su doctrina, para entrar después en la problemática que presenta.

La obra que nos ocupa es *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* traducida al castellano [47]. Comienza con un estudio de los textos del testimonio apostólico, para entrar después en una hermenéutica de los mismos.

Lenguaje de resurrección y lenguaje de exaltación.—Léon Dufour señala desde un principio que hay una pluralidad lingüística a la hora de representar el acontecimiento pascual. Examina los textos más antiguos: confesiones de fe e himnos. Los primeros, dice, describen el acontecimiento pascual en términos de resurrección (1 Cor 15,3-5; 1 Tes 4,14; Rom 10,9; 1 Tes 1,10); pero el lenguaje de la resurrección no es el único. En los himnos encontramos un lenguaje distinto, el de exaltación. Así, en Filipenses leemos: «Por lo cual Dios lo exaltó a lo más alto y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2,6-11). En 1 Tim 3,16 leemos: «El que ha sido levantado a la gloria» y en Ef 4,10: «El que bajó es el mismo que subió encima de todos los cielos para llenarlo todo».

Ambos lenguajes han coexistido desde un principio. Ambos sirvieron para expresar o representar el acontecimiento pascual. Expresan la misma realidad, y no como

De todos modos, las visiones son experiencias personales únicamente perceptibles por la fe (o.c., 64).

[47] X. LÉON DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1974).

espontáneamente pudiéramos pensar, hechos distintos como la resurrección y la ascensión. El lenguaje de exaltación es otra forma de expresar el mismo acontecimiento pascual.

El lenguaje de resurrección tiene su origen en la apocalíptica judía sobre la resurrección de los muertos, entendida no como recuperación del cuerpo por parte del alma, sino como vuelta de los muertos a la vida plena [48], si bien a partir de las obras apócrificas del siglo II a.C. se comienza a representar en imágenes materializantes la vida de los resucitados. Sobre esto volverá Léon Dufour más adelante.

El lenguaje de resurrección es un lenguaje inadecuado que tiende a representar la resurrección como un acontecimiento de la historia, que viene cronológicamente después de la muerte de Jesús. Pero el lenguaje de resurrección no es el único [49].

La experiencia de Pablo.—En este sentido conviene acudir a la experiencia de Pablo, que es el único que nos narra directamente una experiencia propia, y veremos la pluralidad de lenguajes que nos ofrece. En Gal 1,13-23; Flp 3,7-14; 1 Cor 9,1-2; 1 Cor 15,8-10 nos relata Pablo el encuentro con Jesús en una total libertad de lenguaje respecto a la formulación tradicional. Dice de Jesús que «se hizo también ver de mí», «vi a Jesús nuestro Señor». Habla de «revelar», de «ser alcanzado en la carrera» por Cristo, de «conocer».

Dos dimensiones que son típicas de los relatos evangélicos de las apariciones se ven claramente aquí: iniciativa de Cristo y misión para evangelizar. Sin embargo, falta el elemento de reconocimiento, lo cual da que pensar, sobre todo si se tiene en cuenta que Lucas, en los relatos de la conversión de Pablo, desarrolla el tema del reconocimiento [50]. Ahora bien, si es verdad que Pablo equipara su aparición a la de los demás, ¿pertenece el tema del reconocimiento a la esencia de la aparición? [51]

Lucas compone la aparición de Pablo a su manera. La

[48] Ibid., 60-61.
[49] Ibid., 87.
[50] Ibid., 109.
[51] Ibid., 109.

esencia de esta aparición (que consistía en aparición cerca de Damasco, a Saulo el perseguidor, transformación de Pablo) la presenta Lucas con el esquema del Antiguo Testamento: iniciativa, diálogo, misión (iniciativa, reconocimiento, misión, según el esquema de las apariciones evangélicas). Pero este elemento de reconocimiento no aparece en el relato de Pablo. Y si la de Pablo es igual a las demás apariciones, se concluye que el reconocimiento no es esencial.

Apariciones tipo Jerusalén, tipo Galilea.—Asimismo, en las narraciones de apariciones que encontramos en los evangelios vemos dos tipos: el tipo Jerusalén (Lc 24,36-53; Jn 20,19-29) y el tipo Galilea (Mt 28,26-20). Y en estos dos tipos volvemos a encontrar el lenguaje de la resurrección y el de la exaltación. En el tipo de Jerusalén, el relato discurre por el esquema estereotipado de iniciativa, reconocimiento, misión, mientras que en el tipo Galilea está ausente el elemento de reconocimiento, quedando todo reducido a una teofanía del Señor celeste de la gloria del tipo de exaltación.

Tenemos, pues, dos esquemas de representación, dos lenguajes, cada uno con sus ventajas y desventajas. Sin embargo, el lenguaje tipo Jerusalén fue imponiéndose porque, mientras el tipo Galilea marcaba el fin de la historia (exaltación de Cristo glorioso), la tradición jerosolimitana permitía situar en el pasado el acontecimiento pascual y lanzar la historia de la Iglesia hacia la resurrección final [52].

Sepulcro vacío.—Analiza a continuación el relato del sepulcro vacío, tendiendo a comprender todos los elementos del relato en su funcionalidad simbólica. De este modo, «el primer día de la semana», nos dirá Léon Dufour, no es «el tercer día» que determina la resurrección, sino el domingo, sin duda en razón de la práctica litúrgica que fijaba la conmemoración de la resurrección de Cristo durante un culto eucarístico. Aun cuando los relatos no son lo bastante sólidos como para engendrar certeza, el relato presenta una coloración litúrgica [53].

El simbolismo mayor es el de la piedra corrida, que sim-

[52] Ibid., 159.
[53] Ibid., 166.

boliza sobre todo la derrota del *sheol* y del poder de la muerte [54]. El ángel revela el carácter celeste del acontecimiento. Y esta revelación se pone en relación con el sepulcro, que es el símbolo de la muerte. En los sinópticos, lo esencial es el mensaje de la resurrección, si bien se nota que en Mateo y Lucas hay una tendencia a hacer de la ausencia del cadáver una prueba de resurrección [55]. Pero las palabras del ángel: «ved el lugar donde yacía» nos indican sobre todo que ahí hay una comunidad que se sitúa. No se trata de demostrar la resurrección por el hecho de la ausencia del cadáver, sino más bien se evoca una celebración litúrgica de la comunidad que celebra la victoria del Señor sobre la muerte. El sepulcro abierto es el lugar donde se capta la victoria de Dios sobre la muerte.

Léon Dufour dice que el relato no mira en primer lugar a señalar el vacío, la ausencia del cadáver, sino la victoria de Dios sobre la muerte [56]. Los relatos no tienen un objetivo primario biográfico, sino teológico. En el sepulcro vacío se simboliza la victoria sobre la muerte [57].

El sepulcro vacío falta, por otra parte, en la confesión de Pablo (1 Cor 15,3-5). En el kerigma de Act 2 y Act 13 tampoco se argumenta a partir del sepulcro vacío. «El razonamiento, dice, no tiende allí a probar la resurrección de Jesús, sino a establecer que, por haber resucitado realmente Jesús, es de veras el Mesías del que habla el salmo» [58].

Hermenéutica del hecho pascual.—Después de haber hecho el análisis literario de los textos, Léon Dufour se adentra en el difícil camino de la hermenéutica, la cual intenta comprender el sentido de los textos para el hombre de hoy.

Conocimiento histórico y conocimiento de fe.—«Ante todo, dice Léon Dufour, se debe distinguir entre conocimiento histórico verificable por la ciencia histórica (como que Jesús murió en la cruz) y conocimiento de fe (como que Jesús llevó a término las esperanzas mesiánicas o que Jesús resucitó, pues esto es ya una interpretación de los datos histó-

[54] Ibid., 169.
[55] Ibid., 172.
[56] Ibid., 172-173.
[57] Ibid., 182.
[58] Ibid., 184.

ricos que no depende de la ciencia, sino de la fe). Así pues, si digo "Jesús resucitó" enuncio un hecho que es real para mí, que soy creyente; pero dado que este hecho es también el misterio de una existencia que no acaba, no es competencia de la ciencia ni del conocimiento histórico. Como despertar de la muerte, como exaltación junto a Dios, la resurrección no es un hecho histórico, por más que el creyente lo perciba como un hecho real» [59]. Este lenguaje nos previene contra la tentación de «probar» la resurrección de Jesús [60].

Por otra parte, no podemos olvidar que el historiador no se encuentra con un hecho bruto, sino con un hecho y el sentido que le confiere el que lo narra, es decir, con una interpretación, de modo que el historiador, interpelado por ese sentido, ha de reinterpretarlo para el hombre de hoy. Hecho y sentido van tan íntimamente entrelazados, que se hace imposible toda prueba apologética neutra, susceptible de ser realizada por un no creyente.

Léon Dufour llama centro focal a ese acontecimiento pascual que es el origen de las diversas interpretaciones. Ahora bien, la resurrección no es un hecho que pueda ser experimentado como tal. Nosotros nos basamos en el testimonio de Pablo, que asegura haber encontrado a Jesús. «El acontecimiento decisivo con que tropieza y que para el historiador continúa siendo una cuestión abierta mientras no haya respondido con su fe, no es la resurrección como tal, sino la fe apostólica en Dios que resucitó a Jesús de la muerte» [61].

Experiencia pascual.—Pero ¿de qué tipo es esa experiencia que tienen los discípulos de las apariciones de Jesús? La experiencia, cabría decir, fue una visión «objetiva» en su causa (otro distinto de mí) con efecto subjetivo (en mí). El extremo de tipo «literalista» tiende a identificar la experiencia con un acontecimiento ordinario no interior, sino exterior. La designación de «cuerpo espiritual» por parte de Pablo, la libertad de acción del Resucitado según los evangelistas muestran que, de hecho, el Resucitado en su nuevo ser no puede ser considerado como «exterior» a los

[59] Ibid., 266.
[60] Ibid., 267.
[61] Ibid., 289.

discípulos: Lo llega a ser en un lenguaje que objetiviza una realidad espiritual. Es, pues, vano apelar a la distintición entre «interior» y «exterior», entre «espiritual» y «sensible», ya que esto equivaldría a reducir al resucitado a categorías espacio-temporales» [62]. «Desde el punto de vista de los discípulos, las apariciones han consistido en una experiencia que agarraba todo su ser; no se las puede someter a la alternativa de exterior o interior, de espiritual o sensible» [63].

Por las apariciones, los discípulos fueron puestos en contacto con Cristo viviente. Al posibilitarles el reconocer a Jesús, se les dio el don de la fe: los discípulos ven y creen [64]. El encuentro no desemboca en una visión, sino en la fe. «En otras palabras, no se encuentra a Cristo como se encuentra a una persona en la calle, sino más bien como se vive la experiencia del amor entre dos seres» [65].

Sepulcro vacío.—Afirma claramente Léon Dufour que es un hecho histórico que las mujeres fueron al sepulcro y no encontraron el cadáver [66]. El hecho histórico consiste en que el cadáver de Jesús no estaba allí. No se puede decir que fue llevado al cielo, ni que fue encontrado en el sepulcro. Estas afirmaciones son interpretaciones que rebasan ya el campo del historiador y se apoyan en postulados filosóficos o dogmáticos .

¿Qué significa para nosotros el sepulcro vacío? Léon Dufour prefiere ver el simbolismo, más bien que en el sepulcro vacío, en el sepulcro abierto o la piedra corrida: «Al simbolizar el triunfo de Dios sobre la muerte, el sepulcro abierto expresa en negativo, bajo el signo de la ausencia, el cambio sobrevenido a un mundo sometido a la muerte» [67].

Según todo esto, ¿qué significa resurrección corporal de Jesús? «Esencialmente consiste en declarar que el ser de Jesús no vive tan sólo en la memoria de los hombres, sino que ha sido devuelto personalmente y por entero a la vida sin fin; el acto divino de la resurrección tiene como término al ser humano, al que transforma en su totalidad. En l

[62] Ibid., 289.
[63] Ibid., 307.
[64] Ibid., 308.
[65] Ibid., 308.
[66] Ibid., 283-284.
[67] Ibid., 306.

otras palabras, el Resucitado es el mismo que Jesús de Nazaret, pero un Jesús plenamente realizado en la gloria» [68].

La nueva corporalidad de Jesús.—Y aquí llegamos a la pregunta inevitable: ¿qué ocurre con el cuerpo de Cristo? Hablar de resurrección corporal, dice Léon Dufour, no significa mantener una identidad o continuidad con el cuerpo terrestre. Esto responde, más bien, a una antropología de tipo dualista (la griega), según la cual el cuerpo es un elemento que, junto con el alma inmortal, compone al ser humano. En la resurrección, el alma inmortal vuelve a recuperar ese cuerpo individual, aunque transformado. Pero todo esto, dice, es un presupuesto filosófico que no corresponde a la fe.

Ahora bien, según la antropología semita, podemos decir que el cuerpo no es una parte del ser humano, sino el lugar de mi expresión y comunicación con los demás [69]. Esta relación no tiene una constancia estable, pues el cuerpo cambia de células constantemente. En virtud de esta relación, podemos decir que «mi cuerpo es el universo recibido y particularizado en este instante por mí mismo» [70]. Mi cuerpo histórico se constituye por las diversas relaciones que mantengo con el mundo.

¿Y el cadáver? El cadáver simboliza bajo un cierto aspecto mi yo para los demás y, en ciertas civilizaciones, cuando el cadáver se ha desintegrado, es el sepulcro el que simboliza al que vivió. Ahora bien, el cadáver no tiene ninguna relación especial con aquel que ha vivido, porque retorna al universo indiferenciado de la materia. Es algo que, en adelante, ya no existe más que para los otros, algo que ya no me expresa a mí mismo de forma particular.

Así pues, no se puede establecer la resurrección en términos de continuidad. Jesús resucita en la medida en que su cuerpo, puesto en el sepulcro, no vuelve simplemente al universo al que ahora pertenece, sino que es asumido plenamente por Cristo vivo en cuanto transforma el universo integrado en él. A partir de este momento, el universo está totalmente al servicio de su manifestación [71]. «El cuerpo

[68] Ibid., 313.
[69] Ibid., 316.
[70] Ibid., 317.
[71] Ibid., 319.

de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial. El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo "individual". Así como, en los poemas de Isaías, el Siervo de Yahveh evoca simultáneamente una persona y una colectividad, así también Jesucristo es a la vez persona que asume el universo y universo personalizado en él» [72].

Así pues, el cuerpo resucitado de Cristo es el mismo universo en cuanto asumido por Cristo victoriosamente. Del cadáver que estaba en el sepulcro se pregunta Léon Dufour, en la primera edición francesa de su libro, qué fue de él, diciendo que «el que recurre voluntariamente a los milagros podrá imaginar el de una desaparición prematura del cadáver: si es verdad que los milagros no violan la ley de la naturaleza sino que transforman las fuerzas de la naturaleza acelerando, por ejemplo, el proceso de reconstitución de los tejidos (cf. H. BOUILLARD, *L'idée chrétienne du miracle,* Cahiers Laenec 8 n.° 4, [1948] 25-37), ¿por qué no suponer que ha habido un milagro de aceleración en la descomposición de la materia orgánica, de suerte que no hubiera nada a la hora de llegar las mujeres?» [73]

Indudablemente el embarazo que supone esta explicación obligó a quitarla en las siguientes ediciones francesas. Esta explicación falta en la traducción española, en la cual, siguiendo a las nuevas ediciones francesas, se renuncia a saber qué ha ocurrido con el cadáver [74]. Pero Léon Dufour se reafirma en el hallazgo del sepulcro vacío y, ante aquellos que dicen que nada destruiría la fe en la resurrección el hallazgo del cadáver en el sepulcro, afirma Léon Dufour que no habría ocurrido lo mismo con los compatriotas de Jesús, pues «si hubieran encontrado el cadáver en el sepulcro, no habrían podido admitir la resurrección ni anunciarla a sus contemporáneos. Por tanto, la hipótesis del esqueleto hallado en el sepulcro, además de estar desprovista de fundamento histórico, contradice los datos del texto y entorpece su lectura» [75].

[72] Ibid., 320.
[73] *Réssurrection de Jésus et message pascal* (Paris 1971) 304, nota 43.
[74] *Resurrección de Jesús y mensaje pascual.* 319, nota 43.
[75] Ibid.

En resumen, Léon Dufour entiende el misterio pascual como exaltación de Cristo sin reanimación del cadáver. El sepulcro fue encontrado vacío, sin que se sepa qué fue del cadáver. Las apariciones no tuvieron el reconocimiento del cuerpo, puesto que en sus elementos esenciales se reducen a la iniciativa de Cristo y a la misión. Las apariciones son, más bien, una experiencia que engloba a todo el ser de los discípulos. La resurrección es una realidad de fe, de modo que no cabe conocimiento histórico de la misma.

El problema es, como se puede ver, que de la resurrección no hay constancia alguna de razón. Debemos creer en el misterio de la resurrección por la sola fuerza de la fe. Y esto no es otra cosa que fideísmo. Indudablemente, la debilidad de esta doctrina es que, se quiera o no, hay que aceptar que el cuerpo de Cristo desapareció misteriosamente y he aquí que, por no aceptar el misterio de la resurrección corporal, se nos obliga a aceptar otro de mayor envergadura.

II) Resurrección, historia, fe

Está claro que la única manera que tenemos nosotros de acceder a la resurrección es el testimonio apostólico. De no ser por este testimonio, no habríamos sabido nada de ella. Por ello todo nuestro análisis tiene que concentrarse en este testimonio. Tenemos que ver qué dicen los apóstoles de la resurrección, cómo llegaron a la convicción de que Cristo había resucitado. ¿Tenían pruebas de razón o sólo accedieron a la resurrección por medio de una experiencia interior? Con otras palabras, ¿la resurrección es un hecho metahistórico del que no cabe constatación alguna racional o, por el contrario, cabe una constatación de razón?

Pero, antes de entrar en el análisis de los testimonios evangélicos, es preciso hacer unas reflexiones en torno al concepto de historicidad, aplicado a la resurrección de Cristo. Hemos oído decir a Léon Dufour que la resurrección es una realidad de fe y no un hecho histórico que pueda ser captado por la razón. En consecuencia, no se puede probar la resurrección de Cristo.

A decir verdad, no faltan quienes defienden esta postura. En el caso de la resurrección, se dice, estamos ante

una realidad meta o transhistórica, ante una realidad que trasciende la historia intramundana y, por ello, no cabe ninguna constatación racional de razón.

Indudablemente, si de la resurrección no cupiera ninguna constatación de tipo racional a través de la historia, no habría otro acceso a ella que el de la fe, pero se trataría de una fe que carecería de fundamento alguno, ya que no tendría ninguna apoyatura. Si todo consistió para los apóstoles en una experiencia de fe sin constatación alguna de razón, ¿qué garantía podían tener de que tal experiencia no fue un engaño? Privar, por lo tanto, a la resurrección de toda nota de historicidad equivaldría a negar el fundamento de la fe en ella. Esto es precisamente lo que dice Feuillet: «Sostener que la resurrección de Jesús no es en modo alguno un acontecimiento de la historia significaría a fin de cuentas destruir los fundamentos sobre los que se basa desde un principio la fe cristiana y católica» [76].

Por otra parte, rechazar en principio toda consideración apologética de la resurrección de Jesús contradice, como dice Bulst, al Nuevo Testamento, que ve en ella el signo decisivo de la misión de Jesús [77]. En efecto, el mismo Jesús defiende el carácter apologético de la resurrección como signo acreditativo de su identidad: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, sabréis que yo soy» (Jn 8,28). Este es el signo, que Cristo confiere, de la autoridad que se arroga. Los judíos preguntaron a Jesús qué señal daba de sus pretensiones: «¿Qué señal nos muestras para obrar así?». Jesús les respondió: «Destruid este templo y, en tres días, lo levantaré» (Jn 2,18-19). Aparece también en los sinópticos la apelación al signo de Jonás (Mt 12,39-40, Lc 11, 29-32).

Es evidente, por otra parte, que la Iglesia primitiva ve en la resurrección de Jesús el signo que le acredita como Mesías. Aduciendo el hecho de la resurrección de Jesús, concluye Pedro: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Act 2,36). No se

[76] A. FEUILLET, *Le apparizioni di Cristo Risorto furono puramente interiori?*: Osser. Rom. 12,3, 1972, p.2.

[77] W. BULST, *La resurrección de Jesús bajo el aspecto de la teología fundamental* en: *Sacramentum Mundi*, VI (Barcelona 1976) 45.

puede privar, pues, a la resurrección de Jesús de su carácter de signo, como tampoco se le puede privar de su carácter apologético: «Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe» (1 Cor 15,14).

Así pues, si no queremos privar de fundamento a la fe, es preciso mantener que la resurrección es de alguna manera un acontecimiento histórico. De ahí que en el decreto *Lamentabili* se condene la siguiente proposición: «La resurrección del Salvador no es propiamente un hecho histórico, sino un hecho meramente sobrenatural ni demostrado ni demostrable» (D 3436).

Para plantear el problema de la historicidad de la resurrección, nos hacemos en consecuencia dos preguntas:

a) ¿En qué sentido es la resurrección un hecho histórico?

b) ¿La realidad de la resurrección es sólo asequible a la fe o es también susceptible de ser conocida por la razón?

1) La resurrección, realidad metahistórica e histórica

Hay algo que está claro para todos: la resurrección es, en sí misma, una realidad meta o transhistórica. Está claro que no es una vuelta a la historia intramundana, como en el caso de Lázaro. Lo dice el mismo Sto. Tomás: Cristo resucita y no vuelve a la vida común, sino a una cierta vida inmortal y conforme a Dios..., que trascendía el conocimiento normal y que estaba llena de misterio [78].

La resurrección de Cristo es la anticipación, en su cuerpo, de la escatología final, del estado glorioso que tendrán los cuerpos al final de la historia. Por eso la resurrección, de suyo, escapa a las dimensiones de tiempo y espacio.

Sin embargo, la resurrección no escaparía totalmente a la historia si se pudiera probar que ha dejado huellas en ella, de modo que, a través de las huellas, pudiéramos conocer el hecho de la resurrección como tal. Nos estamos refiriendo al hallazgo del sepulcro vacío y a las apariciones corporales de Cristo. Con esto no prejuzgamos el análisis que vamos a hacer a continuación; sólo decimos que, si el

[78] III q.53 ad 2.

testimonio apostólico no se basa en una mera experiencia interior, sino en el hallazgo del sepulcro vacío y en las apariciones objetivas, entonces la resurrección habría dejado huellas en la historia. En ese caso, aun siendo la resurrección una realidad metahistórica, podríamos decir que, en razón de la asunción de un cuerpo histórico como el que yacía en el sepulcro, es datable: sucedió en Palestina y no en España, hace 2000 años y no ahora. Asimismo, si las apariciones fueron objetivas y pudieron ser vistas con los ojos de la carne, habría que decir que tales apariciones tuvieron lugar en la historia.

Por ello, aunque la resurrección sea de suyo metahistórica y aunque no haya habido propiamente ningún testigo del hecho de la resurrección en cuanto tal, habría sido histórica en razón de las huellas dejadas en nuestro mundo y de las que dan testimonio los apóstoles. Se trataría de un acontecimiento de suyo inaprehensible para la razón, pero cognoscible a través de los efectos o huellas.

Repetimos que, por ahora, sólo establecemos una hipótesis: la resurrección sería histórica en razón de las huellas dejadas en la historia, si conseguimos demostrar que el testimonio apostólico se refiere a tales huellas objetivas. En este sentido la mayoría de los autores califica a la resurrección como un hecho de suyo metahistórico, pero histórico en razón de sus huellas [79]. Así también, lo afirmó la Oficina doctrinal del Episcopado francés a propósito de Léon Dufour: «El hecho de la resurrección del que fueron testigos sólo "aquellos a los que Dios ha elegido" (Act 10,41) ha dejado huellas que la historia profana no podía ignorar... En cuanto acción divina, la resurrección escapa a toda aprehensión de la experiencia sensible. Es un misterio en el cual sólo Dios nos puede introducir... Pero no se puede pretender que la resurrección escape totalmente al

[79] Así, por ejemplo, Feuillet concluye su artículo de respuesta a la tesis de Léon Dufour, diciendo que la resurrección de Cristo es, al mismo tiempo, una realidad histórica y metahistórica. El aspecto histórico está representado por el descubrimiento de la tumba vacía y las apariciones sensibles. A través de estos signos podemos pasar al aspecto metahistórico. Cf. *Le apparizioni*...

Sobre este aspecto metahistórico de la resurrección véase también: J. Daniélou, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971) 116-117; J. Galot, *Gesù liberatore* (Firenze 1978) 375-376; Id., *La risurrezione di Cristo. Problemi attualli:* Civ. Cat. (1972) 529-530.

conocimiento histórico... Los apóstoles, testigos de las circunstancias en las que se ha manifestado Jesús resucitado, fijan en la sucesión histórica ("ha resucitado al tercer día") un acontecimiento del que la fe les ha revelado la significación salvífica para toda la humanidad» [80].

2) RESURRECCIÓN, RAZÓN, FE

En resumen, si la resurrección ha dejado huellas en la historia, se puede decir que, en virtud de tales huellas, la resurrección es accesible a la razón. Si de hecho llegamos a constatar, por medio del análisis histórico-crítico, que el testimonio apostólico apela a unas huellas objetivas de la resurrección, entonces, por tales huellas, se podría conocer el hecho mismo de la resurrección.

¿Significa esto que tendríamos así un conocimiento racional del hecho de la resurrección? Sí. Ciertamente, podríamos decir que, así como se puede conocer la realidad de Dios a través de las huellas que ha dejado en sus criaturas, cabría conocer la realidad de la resurrección por las huellas dejadas en nuestra historia. Dios, en sí mismo, es una realidad metahistórica a cuya existencia llegamos por las huellas que ha dejado en sus criaturas y el mundo todo; la resurrección es también, en sí misma, una realidad metahistórica, a cuya existencia llegamos por las huellas que ha dejado en nuestro mundo (sepulcro vacío y apariciones); huellas que conocemos por el testimonio apostólico.

El sepulcro vacío sería la huella negativa de la resurrección, de suyo insuficiente por sí sola para probarla; pero, acompañado de las apariciones como huella positiva, sería la prueba que nos convenciera del hecho de la resurrección. Si la resurrección tiene algo que ver con la historia en la medida en que afecta al cuerpo histórico de Cristo, las apariciones corporales serían la prueba positiva de la resurrección y el sepulcro vacío la prueba negativa, pero indispensable, de la misma [81].

[80] Doc. Cath. 69 (1972) 325.

[81] Dice Mussner a este respecto: «La fe de la Iglesia primitiva en la resurrección real de Jesús no fue el fruto de haber contemplado la tumba vacía, sino de las apariciones del resucitado... El sepulcro vacío y abierto comenzó a cobrar importancia a los ojos de la comunidad primitiva desde

Con esto no decimos que la fe sea una conclusión de una prueba de razón. Tendríamos que decir aquí lo dicho a propósito del milagro: la razón no es nunca causa de la fe, pues es un puro don de Dios, pero es condición indispensable para que la fe sea responsable y no arbitraria. Por supuesto que el hecho de la resurrección no es un hecho cualquiera y tiene un carácter interpelador de primer rango. Es un acontecimiento que, por su propia índole, coloca al hombre ante una decisión que afecta a toda su existencia. Esta decisión de fe, lo dijimos a propósito de los milagros, no es sólo un saber, es una decisión del hombre entero que, como tal, está causada por la atracción interior de la gracia. Ahora bien, esta decisión, que tiene como causa el don interior de la gracia hecha propia por la aceptación libre del hombre, no puede prescindir del saber racional sobre el hecho mismo de la resurrección, so pena de caer en el fideísmo. El que la resurrección sea un hecho interpelante y coloque al hombre bajo una decisión que se toma con el don interior de la gracia, no significa que tal decisión se haya de tomar arbitrariamente. Todo lo contrario, la adhesión de fe sólo será razonable si a la razón humana le consta, al menos indirectamente (por sus huellas), el hecho mismo de la resurrección como tal.

Dicho esto, entramos a continuación en el análisis del testimonio apostólico sobre las huellas de la resurrección. No ha habido testigo alguno del hecho mismo de la resurrección, la cual es de suyo un acontecimiento metahistórico, como entrada de Cristo en cuerpo y alma en la fase escatológica de la salvación. Analicemos, pues, el testimonio sobre las huellas. Nos interesa en concreto ver qué dicen los apóstoles del sepulcro vacío y de las apariciones y si dicho testimonio goza de credibilidad.

el mismo momento en el que las apariciones del resucitado y la persuasión que éstas engendraron desembocan en la fe de Jesús resucitado». Cf. F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971) 123.

III) El testimonio apostólico

1) El testimonio apostólico sobre el sepulcro vacío

En el relato del hallazgo del sepulcro vacío que aparece en los sinópticos, la prioridad la lleva sin duda el evangelista Marcos, de quien depende Mateo y Lucas. Oigamos el testimonio de Marcos:

a) *Marcos 16,1-8*

«Pasado el sábado, María Magdalena, María de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro. Se decían unas a otras: ¿Quién nos quitará la piedra de la puerta del sepulcro? Y levantando los ojos, ven que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande. Y entrando en el sepulcro, vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dice: No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron. Pero id a decir a los discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo. Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo».

En primer lugar, y para delimitar campos, señalemos que lo que viene a continuación de esta perícopa, es decir, el relato de las apariciones, es un texto añadido posteriormente al evangelio de Marcos. Los versículos 9-20 no formaban parte del evangelio de Marcos como tal. Falta de hecho en algunos códices como el Vaticano y el Sinaítico. Otros tienen la conclusión llamada «breve» y otros, de hecho, tienen la conclusión actual [82].

[82] Sobre los últimos versículos de Marcos remitimos a: K. Aland, *Der Schluss des Markusevangelium* en: M. Sabbe, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Louvain-Genbloux 1974) 435-470; H. W. Bartsch, *Der ursprüngliche Schluss der Leidensgeschichte. Überlieferungsgeschichtliche Studiem zum Markus-Schluss:* Ibid., 411-433; H. Lubsczyk, *Kyrios Iesus. Beobachtungen und Gedanken zun Schluss des Markusevangeliums* en R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke, *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann* (Freiburg-

La crítica interna ha resaltado la falta de nexo entre los versículos 8 y 9. Además, teniendo en cuenta que el ángel anuncia a las mujeres que digan a los discípulos que vayan a Galilea, lo lógico es que siguieran las apariciones allí y no en Jerusalén, que es donde parece que sucedieron las apariciones que vienen en la mencionada conclusión (a la Magdalena, a los de Emaús y a los once «estando en la mesa»). Por otra parte, el versículo 9 presenta a Magdalena («de la que había echado 7 demonios») como si apareciera por vez primera, cuando de hecho ya había hablado de ella (Mc 16,1; 15,47). Además, el estilo de la conclusión no es el de Marcos (falta por ejemplo el clásico *kaí, kai)*. Probablemente, el evangelio de Marcos terminaba en el versículo 8 y alguien añadió la conclusión actual que, por lo demás, supone una antigua tradición de la edad apostólica.

No parece, en cambio, que el relato del hallazgo del sepulcro vacío formara una unidad literaria con el relato de la pasión. Por el contrario, Daniélou, siguiendo a Hengel [83], señala que el hallazgo del sepulcro vacío no es para las mujeres motivo de alegría, sino de espanto y preocupación. Más bien, provoca dolor y escándalo. En el relato, dice, «los elementos esenciales son la comprobación de la piedra rodada, la entrada en el sepulcro y el hecho de que todo esto les aterre y no digan nada a nadie» [84]. Sin embargo, no podemos olvidar que, siendo verdad que el hallazgo del sepulcro vacío representa para las mujeres un motivo de preocupación, hay un anuncio solemne del hecho de la resurrección por parte del ángel y una indicación, por parte del mismo, del lugar donde le pusieron. Y este anuncio solemne es, ni más ni menos, que el anuncio de Pascua. Es, pues, distinto del relato de la pasión.

Estudio del texto [85].—Kremer ha presentado últimamente

Basel-Wien 1978) 133-174; J. HUG, *La finale de l'Evangile de Marc* (Mc 16,9-20) (Paris 1978).

[83] J. DANIÉLOU, o.c., 16-17; M. HENGEL, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugene* en: *Abraham unser Vater*. Festschrift Otto Michel (Leiden 1962) 243-256.

[84] O.c., 16.

[85] Sobre el sepulcro vacío véase: F. NEYRINCK, *Les femmes au tombeau. Etude de la rédaction matthéene:* New. Test. Stud. 15 (1968-69) 168-190; E. L. BODE, *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus* (Roma 1970); I. BROER, *Die Urgemeinde und das Grab*

un estudio sobre el género literario y la historia de la tradición del texto marciano sobre el hallazgo del sepulcro vacío [86].

Comienza Kremer diciendo que no responde al concepto moderno de historia, para señalar a continuación su género literario. A decir verdad, no todos los razonamientos de Kremer convencen, aunque coincidimos en los puntos fundamentales.

Así, por ejemplo, admite que el nombrar de nuevo a las mujeres en Mc 16,1, cuando ya se había hecho en Mc 15,17, caracteriza al hallazgo del sepulcro vacío como un género literario diferente del propio de la muerte y enterramiento de Jesús [87]. Sin embargo, pensamos nosotros que la señalización de las mujeres responde al intento de Marcos de establecer un nexo entre los testigos de la muerte y la visita al sepulcro. No vemos tampoco anormalidad alguna en que se diga que las mujeres fueron al sepulcro «muy de madrugada» y se repita a continuación «a la salida del sol».

Para Kremer existe otra anormalidad en que las mujeres anden por el camino preocupadas por quién les correrá la piedra y, luego, no se mencione quién la corrió [88]. Pensamos nosotros que de este dato no se puede sacar ninguna conclusión, pues si las mujeres encuentran al ángel en el interior del sepulcro, se da con ello la respuesta a la retirada de la piedra. Tampoco se debe ver anomalía en que las mujeres a un tiempo hablen por el camino y estén al mismo tiempo llenas de zozobra [89]. ¿Por qué no caben juntas estas dos actitudes?

Mayor problema es el motivo de la visita de las mujeres al sepulcro. Se ha señalado con frecuencia, y Kremer lo hace notar, que embalsamar un cadáver a día y medio de la muerte no responde a las costumbres judías [90]. Se

Iesu. Eine Analyse der Grablegunsgeschichte im Neuen Testament (München 1972): J. KREMER, *Zur Diskussion über «das leere Grab»* en: *Resurrexit Actes.*, 146-151.

[86] J. KREMER, Cf. nota anterior

[87] Ibid., 147.

[88] Ibid., 147.

[89] Ibid. 148.

[90] Ibid., 148. Cf. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen 1964[3]) 24.

aduce, por otra parte, que en Mateo las mujeres fueron «a ver» el sepulcro (Mt 28,1) y asimismo Juan (Jn 19,39ss) habla claramente de que el cuerpo de Jesús fue embalsamado antes de la sepultura.

A decir verdad, en Marcos no se habla sólo de la intención de ungir por parte de las mujeres, sino de la preocupación por la retirada de la piedra, lo cual constituye el motivo de conversación, mientras van al sepulcro. Por otra parte, el argumento de Mateo no es decisivo, puesto que es conocida su poca sensibilidad para los detalles de la narración y es frecuente que reduzca una historia a sus elementos esenciales. No debe, pues, extrañar que Mateo diga que fueron a «ver» el sepulcro. La dificultad viene del texto aludido de Juan, el cual menciona que Nicodemo acudió con mirra y áloe y envolvieron el cuerpo de Jesús en vendas con los aromas y lo enterraron conforme a la costumbre judía.

Ahora bien, no podemos olvidar que, entre la muerte de Cristo y la sepultura, no hubo más que tres horas. En este tiempo de tres horas ocurrió todo esto: los soldados ven que Jesús está muerto y, por ello, deciden no quebrarle las piernas. José de Arimatea «entra donde Pilato», para pedir el cuerpo de Jesús (Mc 15,43). Pilato se extraña de que Cristo haya muerto ya y consulta al centurión. José de Arimatea recibe el permiso de enterrar a Jesús y compra una sábana (Mc 15,46) y, por fin, tiene lugar el enterramiento. ¿No pudo ocurrir que, en realidad, no se tuvo tiempo de acabar el embalsamamiento, tal como lo hacía la costumbre judía? Ese día a las 6 de la tarde (Jesús murió hacia las 3) comenzaba el sábado, que era además la gran fiesta de Pascua y, si las mujeres esperan hasta la mañana del domingo, y no acuden antes, es por la obligación del descanso sabático y la necesidad de luz [91].

Indudablemente, la frase del ángel «buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado» puede tener reso-

[91] A este respecto dice G. GHIBERTI que la ley que imponía la santificación del sábado con el reposo fue la causa de una aceleración en la sepultura y en el tratamiento del cadáver, pues ello llevaba un trabajo que, al menos por ciertos detalles, exigía haber violado los permisos. Por ello parece que en la sepultura se omitieron algunos particulares del rito, aunque Jn 19,40 habla del uso de aromas en el momento de la deposición del cadáver (cf. G. GHIBERTI, *La risurrezione di Gesù*, 154-155).

nancias del kerigma primitivo [92], aunque menos propio del kerigma es la indicación circunstanciada: «no está aquí, mirad el lugar donde le pusieron».

Un elemento apocalíptico del relato, que induciría a incluir el relato en dicho género, es el de la aparición de' ángel (cf. Dan 7,15; Zac 1,8ss.13ss; 2,2-4; Apo 1,1; 5,2; 22,8). La aparición de los ángeles es frecuente en el género literario de la apocalíptica [93]. Es descrito como un joven con vestiduras blancas. Se menciona también el miedo de las mujeres, el anuncio del mensaje que descubre algo oculto, y por fin, el mandato a las mujeres, su espanto y su silencio. El relato, según Kremer, está enmarcado en el género apocalíptico, si bien encierra un núcleo histórico.

Hay quienes piensan, sin embargo, que, dada la existencia de los ángeles como mensajeros de Dios, no podemos descartar su presencia auténtica en la historia del relato [94].

[92] J. KREMER, o.c., 147.

[93] Ibid., 150.

[94] Véase por ejemplo M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, misterio de Dios* II (Madrid 1976) 329. Asimismo, Danielou advierte que en el Nuevo Testamento la presencia de los ángeles significa que Dios y su reino están presentes en Cristo. Cuando Dios está en acción, también ellos están en acción (cf. o.c., 19) y así intervienen en los momentos de la vida de Cristo en los que la acción de Dios es más manifiesta: encarnación y resurrección. En este caso los ángeles irradian la gloria de Cristo resucitado y su misión es esencialmente la de anunciar la resurrección. Esta aparición de ángeles la vemos en Marcos y Lucas. En Mateo el género apocalíptico es más intenso, pero Juan reduce al mínimo la misión de los ángeles que se limitan a preguntar a María Magdalena por qué llora (Jn 20,13). Por ello tiene tanta importancia el relato de Juan en este sentido.

De todo ello concluye Danielou: «Es cierto que el ambiente judío en el que apareció el cristianismo estaba dominado por una cultura apocalíptica que da un desarrollo inmenso a la angelología. Los nombres de los ángeles eran, entre los esenios, una doctrina secreta reservada a los iniciados. Pero nada de esto presentan nuestros relatos, que se limitan a subrayar las dos funciones esenciales de los ángeles, que son, por una parte, constituir la liturgia celestial que es testimonio de la presencia del reino de Dios y, por otra, ser instrumentos y mensajeros al servicio de los designios de Dios» (o.c., 32).

Ghiberti, haciéndose eco de un estudio de Vanhoye (cf. *La fouite du jeune homme nu* (Mc 14, 51-52; Bibl. 52 (1971) 401-406) que ve en el joven desnudo de Mc 14,51-52 un hecho real y al mismo tiempo simbólico de cuanto va a ocurrir en la pasión a Jesús, y en el joven de Mc 16,5 una información de cuanto ha acaecido a Jesús por la resurrección, ven en el joven un mensajero celeste; mensajero que no da sólo la explicación del sepulcro vacío, sino del camino seguido por Jesús para llegar a la gloria (cf. o.c., 156-157).

El hecho de que el testimonio independiente de Juan hable también de la presencia de los ángeles corrobora tal opinión (Jn 20,12).

A juicio de Kremer, no hay motivos para ver aquí una leyenda etiológica, como prentendió Schenke [95]: el relato se habría formado, según éste, a partir de una peregrinación de la Iglesia primitiva a la tumba de Jesús. Schenke que, junto con Grass, por la sola mención del ángel, reduce el texto a leyenda, cita como motivo principal la indicación del tiempo y del lugar («mirad que no está aquí»); motivos a todas luces insuficientes para una reducción del relato a una leyenda etiológica [96].

Más clara es la labor redaccional de Marcos en el relato. El silencio de las mujeres encaja perfectamente con el mandato de silencio y la actitud de los discípulos de Jesús en el evangelio de Marcos (Mc 6,52; 8,21; 9,9). El v.7: «Id, pues, y decid a los discípulos y a Pedro que os precederá a Galilea. Allí le veréis como os dijo», está en clara relación con Mc 14,28 y está introducido con el típico *allá*, lo que muestra que se trata de una introducción de Marcos [97].

De todos modos, hay elementos indudablemente históricos como la indicación del nombre de las mujeres, la fecha, la señalización del *mía tôn sabbátōn*, que encaja tan mal en griego y que traduce un original hebreo o arameo, y, puesto que en el evangelio de Marcos no aparecen otras apariciones de ángeles, es preciso pensar, dice Kremer, que aquí disponemos de una tradición premarciana [98]. Así pues, concluye Kremer: «Con toda probabilidad, la tradición antigua recogía la ida de las mujeres a la tumba, el descubrimiento del sepulcro vacío, el anuncio del ángel y la huida del sepulcro» [99].

b) *Mateo 28,1-8*

Mateo compone su relato, en lo esencial, a partir de

[95] L. SCHENKE, *Auferstehunsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mc 16, 1-8)* (Stuttgart 1968) 88.
[96] J. KREMER, o.c., 149-150.
[97] Ibid., 151.
[98] Ibid., 152-153.
[99] Ibid., 153.

Marcos y presenta un desarrollo claramente apocalíptico y apologético del mismo.

Como recuerda Ramsey, Marcos insinúa un milagro, pero no lo describe, cuenta la historia con toda sencillez. Las mujeres llegan, pensando quién quitará la piedra para que puedan entrar. ¡Qué contraste con Mateo! En lugar de la sencilla alusión a un milagro, Mateo nos da la descripción minuciosa del mismo: hubo un gran terremoto. Un ángel del señor descendió e hizo rodar la piedra, su apariencia era como el milagro y los soldados quedan como muertos (Mt 28,2-4) [100].

En una palabra Mateo responde a la pregunta de las mujeres de Marcos «¿quién nos correrá la piedra?» con la acción del ángel que la mueve y se sienta sobre ella.

Típico también de la redacción de Mateo es que las mujeres van a «ver» y no a «ungir» el cuerpo de Cristo. Como ya dijimos, es un hecho que, en este relato, Mateo depende de Marcos, y es conocida su poca sensibilidad para los datos históricos.

Es propia también de Mateo la narración del sepulcro sellado y de la guardia (Mt 27,62-66), así como el soborno de la misma por parte de los sacerdotes (Mt 28,11-15). Es claro aquí el interés apologético de Mateo, el cual menciona que la versión judía del robo del cuerpo de Cristo por parte de los apóstoles continuaba todavía (Mt 28,15). Frente a esta versión fraudulenta, existente todavía cuando Mateo escribe el evangelio, resalta éste los detalles referidos. Se trata, pues, de un elemento claramente redaccional [101]. Como observa Daniélou, aparte de que Mateo es el único que aporta esta historia, se comprende con dificultad que, de haber estado allí los guardias, hubieran podido entrar las mujeres. No deja de ser problemático decir que los guardias habían huido. No podemos olvidar, por otra parte, que el episodio de los guardias en Mateo aparece asociado al del ángel (Mt 21,2-4), al que da una ampliación apocalíptica, como hemos visto [102].

[100] M. RAMSEY, *La resurrección de Cristo* (Bilbao 1971) 89.
[101] Así piensa entre otros Ramsey (o.c., 90); cf. Kremer, o.c., 153-154.
[102] J. DANIÉLOU, o.c., 19-20.

c) *Lucas 24,1-12*

El relato de Lucas se compone también a partir de Marcos, si bien se notan las huellas de su labor redaccional. Así por ejemplo, dado su interés por las apariciones en Jerusalén, transforma el dato dado por Cristo a las mujeres de que anuncien a los discípulos que vayan a Galilea, y así leemos: «Recordad lo que os anunció estando todavía en Galilea, cuando dijo: conviene que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los hombres pecadores, que sea crucificado y que resucite al tercer día» (Lc 24,6-7).

Lucas presenta como propia la visita de Pedro al sepulcro (Lc 24,12), de la cual hablaremos más adelante. Aunque no todos los manuscritos la aportan, recuerda Kremer, se da por auténtica a partir de P 75 (Papyrus Bodmer) [103].

d) *Juan 20,1-18*

Se discute si el relato de Juan está influido por Marcos. Mientras que Benoit sostenía que se trata de una fuente independiente de Marcos, Neirynck sostiene que es una elaboración de la tradición marciana retocada por Mateo [104].

Lo que sí está claro es que en el conjunto del relato: hallazgo del sepulcro vacío por parte de María Magdalena y apariciones de Jesús a la misma, se da, como señala Marxsen, una interpolación de la visita de Pedro y de Juan al sepulcro, que encuentran vacío. De hecho, dice Marxsen [105], Jn 20,11 se puede entender sin dificultad como la inmediata continuación de Jn 20,1: María Magdalena va al sepulcro y ve la piedra corrida. Jn 20,11: Está junto al sepulcro y llora (de tristeza, pero no porque haya echado ya de menos el cadáver), mira al interior del sepulcro y ve allí a los ángeles.

No entramos ahora en la interpretación que Marxsen da de esa interpolación, pues hablaremos de ella al tratar de las apariciones. Pero sí que quisiéramos responder ahora a

[103] O.c., 154.

[104] P. BENOIT, *Marie Magdaleine et les Disciples au tombeau selon Jn 20,1-18* en: *Jundentum, Urchristentum, Kirche,* Festrschrift J. Jeremias (Berlín 1960) 142, 149-150. F. NEYRINCK, *Les femmes au tombeau: Etude de la rédaction mat-théene:* New. Test. Stud. 15 (1969) 190.

[105] W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1974) 85.

.éon Dufour, el cual ha intentado calificar el relato de Aateo como el más próximo a los orígenes, indudablenente porque el ángel, que hace rodar la piedra y se ienta sobre ella, se presta a una interpretación simbólica. /e en ellos «el objeto del poder divino sobre la nuerte» [106]. «El relato, dice, se organiza por entero a parir del hecho de la piedra corrida y de la respuesta de fe roclamada por el ángel» [107].

Sin embargo, es claro que la calificación del relato de Aateo como más próximo al original [108] no responde a los iechos, pues hemos visto la libertad que se toma Mateo especto del relato de Marcos con clara intención apocalípica y apologética. Si Léon Dufour sobrevalora aquí a Maeo, es por la intención simbólico-teológica de éste, y no orque el relato de Mateo refiere mejor la historia. Por tra parte, el centro del relato no es la piedra corrida, sino l anuncio del ángel y el sepulcro vacío: «mirad donde le usieron». Nadie señala la piedra corrida como elemento entral.

Visto esto, podríamos resumir nuestro análisis con estas alabras de Schlier: «Si abrazamos de una ojeada las núltiples y desacordadas entre sí narraciones escritas, de ma parte reservadas, de otra con fuertes adiciones para iadosa edificación, ellas dejan reconocer un doble aspecto: or una parte la mención no intencionada y no acentuada le un hecho que se puede tomar de una múltiple tradiión. De ahí puede decir H. von Campenhausen con moivo de una investigación imparcial y cuidadosa: «Se enontró y se mostró con toda probabilidad un sepulcro acío». Lo segundo que podemos sacar de las narraciones s esto: el sepulcro vacío no se formula como «prueba» de a resurrección, sino como referencia a ella y como signo. Su noticia, por sí sola, despierta según los evangelios perplejidad, miedo, duda y toda clase de malévolas suposiciones» [109].

Dice Schlier que el sepulcro vacío vale como prueba «a posteriori», es decir, como refrendo de las apariciones [110].

[106] X. Léon Dufour, o.c., 169.
[107] Ibid., 175.
[108] Ibid., 169
[109] H. Schlier, *La resurrección de Jesucristo* (Bilbao 1970) 28-29.
[110] Ibid., 28.

En efecto, no se cree *por* el sepulcro vacío: pero, como veremos, no se cree *sin* el sepulcro vacío.

e) *Act 2,30-31*

Es un hecho que Pedro apela implícitamente al sepulcro vacío en el discurso de Pentecostés para confirmar su testimonio sobre la resurrección de Jesús.

David había dicho que Dios no dejaría ver la corrupción a su siervo (Ps 16,11); pero el sepulcro de David, argumenta Pedro, todos sabemos dónde está...:

«Profeta, pues, como era y sabiendo que le había jurado solemnemente que sentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (Ps 88, 4-5; 131,11) con visión profética habló de la resurrección del Ungido: que ni sería abandonado en los infiernos ni su carne experimentaría corrupción» (Act 2,30-31).

Es la misma argumentación que usa Pablo en Antioquía de Pisidia:

«Lo resucitó de entre los muertos para no volver a la corrupción... porque "no permitirás, oh Dios, que tu santo conozca la corrupción". David conoció la corrupción, pero aquel a quien Dios resucitó no conoció la corrupción» (Act 13,34-37).

Respecto al sermón de Pedro, es importante señalar, al igual que ocurre en el sermón de Pablo, que no es el sepulcro vacío de Jesús el que es interpretado a la luz del salmo 16, sino precisamente al revés: es el Ps 16 el que resulta iluminado por la ausencia del cadáver de Jesús. Es el hallazgo del sepulcro vacío lo que ha permitido captar el sentido pleno de dicho salmo; salmo que habría quedado indescifrable sin ello.

Hay, pues, una apelación implícita de Pedro al sepulcro vacío; apelación que quiere minimizar Léon Dufour diciendo que el «razonamiento de Pedro no tiende a probar la resurrección de Jesús, sino a establecer que, por haber resucitado realmente Jesús, es de veras el Mesías del que habla el salmo» [111].

Ciertamente, lo que Pedro quiere probar es que Jesús es el Mesías. Es también cierto que el hallazgo del sepulcro vacío no habría podido, por sí solo, disipar toda incerti-

[111] X. LÉON DUFOUR, 184.

lumbre sobre el hecho de la resurrección de Jesús. Se requería la certeza que dieron las apariciones; pero de lo que no cabe duda es que Pedro comprende ahora la realización plena del Ps 16 («no dejarás ver a tu siervo la corrupción») y, con ello, responde a la objeción que el hallazgo del cadáver habría representado para la mentalidad judía. El mismo Léon Dufour anota que «si hubieran encontrado el cadáver en el sepulcro, no habrían podido admitir la resurrección ni anunciarla a sus contemporáneos» [112]. Por lo tanto, hay un uso apologético del sepulcro vacío: no se cree *por* el sepulcro vacío, pero no se puede creer *sin* el sepulcro vacío.

El sepulcro vacío es, como dice J. Guitton, un signo negativo de la resurrección, abierto a la interpretación positiva de las apariciones [113]. Pero es un signo negativo y necesario, como reconoce el mismo Léon Dufour, para la mentalidad judía. Por ello no podemos decir, sin más, con Léon Dufour que el cristiano no cree en el sepulcro vacío, sino en Cristo resucitado [114], porque no se puede creer en el Cristo resucitado *sin* el sepulcro vacío.

En efecto, como el mismo Léon Dufour reconoce, en la mentalidad judía desde dos siglos antes de Cristo no cabe pensar en la resurrección sin implicar el cadáver [115].

C. Pozo hizo un estudio de la antropología veterotestamentaria en el symposium sobre la resurrección (Roma 1970) y aportó los textos en los que la resurrección aparece claramente no sólo como una vuelta de los *repāîm* a la vida, sino como asunción del cadáver del sepulcro.

Hay un núcleo personal que son los *repāîm* y que permanece, aunque con una existencia disminuida, en el *sheol,* mientras que el cadáver queda en el sepulcro. Pues bien, hay textos que hacen referencia a la vuelta a la vida de los *repāîm* como Dan 12,1, pero la evolución tiende a incluir el cadáver también en dicha vuelta. Así por ejemplo, Is 26,19 es un texto de este tipo. Aunque se discute si es un pasaje que se refiera a una resurrección personal o, metafórica-

[112] Ibid., 320. nota 43.

[113] J. GUITTON, *Epistémologie de la résurrection. Conceptes préalables et programme de recherches* en: *Resurrexit. Actes...*, 168; cf. F. MUSSNER, o.c., 122-123.

[114] X. LÉON DUFOUR, 185.

[115] Ibid., 319, nota 43.

mente, a la resurrección nacional, no podemos olvidar que los textos que se refieren a una resurrección nacional la describen con los rasgos que más tarde caracterizan a la resurrección personal [116]. El caso es que el texto se refiere no sólo a los *repāîm*, sino a los cadáveres *(nebēlētān)* que quedan en el sepulcro:

«Todos los muertos vivirán, los cadáveres *(nebēlētān)* se levantarán; despertaos y exultad los habitantes del polvo, porque tu rocío es rocío de luces, y la tierra echará fuera a los *repāîm»* (Is 26,19).

Ez 37,1-14 no carece de interés aunque se refiera también a una resurrección nacional. Aunque la rehabilitación de los huesos (v. 11) se refiere a lo que queda de Israel, no debe extrañar, recuerda Pozo [117], que lo que quede, en adelante, del hombre será cobrado en la resurrección personal. En concreto, 2 Mac 7,11 habla ya claramente de la continuidad personal: «Del cielo tengo estos miembros; por amor de tus leyes los desdeño, esperando recibirlos otra vez de El». Lo mismo vemos en 1 Mac 14,46: «Allí (Razias) completamente exangüe, se arrancó las entrañas, las arrojó con ambas manos contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu, para que un día se las devolviera de nuevo. Y de esta manera murió».

Israel llegó a la idea de la resurrección corporal del cadáver, como bien dice Mussner, reflexionando sobre el hecho de que Dios es el Señor de la vida y de la muerte, de tal modo que en el judaísmo tardío y en tiempos de Jesús la fe en la resurrección escatológica de los muertos se había convertido en patrimonio común de los israelitas [118]. Incluso, a la luz de la creencia en la resurrección del judaísmo tardío, se releyeron los textos antiguos, que sólo de un modo oscuro expresaban tal esperanza. Mussner, tras el estudio que presenta de la resurrección en el Antiguo Testamento, escribe: «En el judaísmo tardío no se concibe ciertamente el estar con Yahveh de un modo definitivo, si no es contando con la resurrección de entre los muertos, perteneciendo como pertenece el cuerpo a la esencia del hombre» [119].

[116] C. POZO, *Problemática de la teología católica* en: *Ressurrexit. Actes...*, 501
[117] Ibid., 502.
[118] F. MUSSNER, o.c., 43.
[119] Ibid., 45.

También Díez Macho llega a una conclusión parecida después de su estudio: «Es indudable que los judíos entendían por resurrección un hecho que afectaba radicalmente a lo que nosotros entendemos por «cuerpo», pues hablan de cuerpos devueltos por la tierra, pedidos al sepulcro, a las fieras. Mt 27,52 expresamente dice que «los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron y, saliendo de los sepulcros (después de la resurrección de Cristo), entraron en la ciudad y se aparecieron a muchos» [120].

Con la mentalidad del judaísmo tardío no se concibe una salida del *sheol* que no sea también una salida del sepulcro [121], por lo cual Ramsey reconoce que los apóstoles no habrían creído en la resurrección de Cristo, si hubieran encontrado su cuerpo corrupto [122].

Y es que el problema de la «antropología judía» no se puede dirimir sobre la mera base del significado de términos como *bāśār* y *nepeš* que, como sabemos, significan no dos partes distintas del cuerpo humano, sino todo el hombre en cuanto experimentable *(bāśār)* y todo el hombre en cuanto viviente *(nepeš)* [123]. Ahora bien, más allá de esta terminología, no necesariamente perfecta pues el pueblo hebreo no tiene una conceptualización desarrollada en campo metafísico, se da una concepción teológica sobre la resurrección que, en el fondo, es más importante para conocer la antropología hebrea. De la terminología antropológica hebrea dice Pozo que «no es un dato primariamente teológico, aunque consignado en la Escritura. Mucho más directamente teológica es la doctrina sobre el más allá. Y pienso que fue la progresiva revelación de un mensaje sobre el más allá, lo que impulsó e hizo evolucionar las concepciones antropológicas hebreas. Con ello quiero decir que no fue el estudio del hombre lo que determinó los límites de la escatología bíblica, sino ésta la que obligó a una más profunda visión teológica del hombre» [124].

Así pues, el mismo Léon Dufour lo reconoce, en la tar-

[120] A. Díez Macho, *La resurrección de Cristo y del hombre en la Biblia* (Valencia 1977) 252.
[121] M. González Gil, o.c., 310.
[122] A. M. Ramsey o.c., 81.
[123] C. Pozo, o.c., 495.
[124] Ibid., 496.

día mentalidad judía no habrían creído en la resurrección de Jesús, de haber encontrado su cadáver en el sepulcro. ¿Por qué? La respuesta es lógica: porque para ellos la resurrección afectaba al cadáver *(nebēlētán)*. Por ello podemos decir con Mussner que «en sí mismo el sepulcro vacío comprende la identidad del cuerpo crucificado y del resucitado. En realidad la transfiguración del cuerpo de Jesús no es sino una situación cualitativa que presupone la identidad de un mismo cuerpo» [125].

f) *1 Cor 15,3-5*

En varias ocasiones se ha aludido al hecho de que, en la confesión de 1 Cor 15,3-5, no se haga alusión al hallazgo del sepulcro vacío. Entramos, pues, en el estudio de dicha confesión:

«Porque os trasmití lo a que a mi vez recibí:
que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras;
que fue sepultado;
que ha resucitado al tercer día según las Escrituras;
que se apareció a Cefas y luego a los doce...»

La fórmula de este texto es la parádosis; fórmula rabínica que implicaba una gran fidelidad en la transmisión de la doctrina. A partir del v. 6, la fórmula como tal desaparece, deja de existir el estilo indirecto del *'oti* (que) y aparece el estilo espontáneo y directo de Pablo. Jeremias y Delling han demostrado que el estilo de esta parádosis no es el de Pablo. Siempre que Pablo emplea la palabra *amartía* en plural, con genitivo o con sufijo personal, no se trata de su lenguaje [126]. Tampoco es de Pablo la expresión

[125] F. MUSSNER, o.c., 125. Como señala Ghiberti, pecaría de docetismo el que considerase secundaria la dimensión corporal de la resurrección, anulando el sentido de la encarnación. El testimonio bíblico llega a señalar la continuidad entre el cuerpo crucificado y el resucitado. Además, la insistencia en la liberación de la corrupción y en la ausencia del cadáver en el sepulcro muestran la intención de afirmar la gloria precisamente de ese cuerpo, que fue el instrumento de la inmolación en la cruz (cf. o.c., 78-79).

[126] J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus* (London 1966) 102; G. DELLING *The significance of the resurrection of Jesus for the Faith in Jesus Christ* en: C. F. D. MOULE, *The significance of the Message for the Resurrection for the Faith in Jesus Christ* (London 1968) 78, nota 6.

«según las Escrituras», sino «como está escrito». Ni es de Pablo colocar el ordinal tras el nombre («día tercero»).

Por otra parte, el paralelismo de las frases *a* y *c*, *b* y *d*. el emplear la conjunción «y» al principio de cada frase, decir el «día tercero» con el ordinal siguiendo al nombre según la sintaxis semítica, el decir literalmente «fue vista a Kefas» en vez de «fue visto por Kefas», todo indica que Pablo, dice Jeremias, recibió esta fórmula del ambiente semítico [127].

Ciertamente, en el texto no aparece de forma explícita el hallazgo del sepulcro vacío, pero sí de forma *implícita*. La mención de la sepultura por parte de Pablo es clara y, si, a continuación de ella, anuncia que Jesús resucitó y se apareció, esto implica que la resurrección afectó al cuerpo sepultado de Jesús, de otro modo no se mencionaría con tanto énfasis el hecho de la sepultura.

En este sentido observa Ramsey: «Muerto, enterrado, resucitado: si estas palabras no significan que lo que fue enterrado, eso mismo resucitó, entonces estas palabras tienen un sentido muy extraño. ¿De qué serviría mencionar el entierro?

A falta de un argumento más poderoso para mostrar que Pablo quería decir otra cosa y usaba las palabras de un modo antinatural, esta frase debe referirse a la resurrección del cuerpo» [128].

Lo anota también Kremer: la mención de la sepultura en 1 Cor 15,4, inmediatamente antes de la expresión «ha resucitado» indica el lazo entre la sepultura y la resurrección. «Resurrección presupone aquí abiertamente el abandono de la tumba» [129]. Si no se cita el hallazgo del sepulcro por las mujeres es porque éstas son testigos oficiales [130]. El testimonio de las mujeres no tenía valor alguno, recuerda Kremer [131]; de ahí que no aparezca en este credo primitivo y oficial de la Iglesia.

Mussner anota que llama la atención que los cuatro miembros de la parádosis, que tienen a Cristo como sujeto, vayan precedidos de otros tantos *'oti*, cuando desde el

[127] J. JEREMIAS o.c., 102 ss.
[128] A. M. RAMSEY, o.c., 64.
[129] J. KREMER, o.c., 143-144. A. DÍEZ MACHO, o.c., 270.
[130] J. DANIÉLOU, o.c., 13.
[131] J. KREMER, o.c., 142.

punto de vista gramatical bastaba con uno [132]. Con ello se quiere comunicar cuatro importantes noticias sobre Cristo. Asimismo, el reiterativo *kaí* que enlaza cada miembro, quiere expresar cuatro etapas del misterio salvador de Cristo [133]. Con ello queda dicho que una resurrección que viene tras una sepultura, dice estrecha relación con ésta y presupone por tanto el sepulcro vacío.

Así pues, queda claro por las razones aducidas que Pablo entiende que la resurrección de Cristo afecta al cadáver. Ello se percibe, además, porque para Pablo la resurrección de Cristo excluye la corrupción de su cadáver. Esto es lo que dice en el discurso de Antioquía de Pisidía:

«También nosotros os anunciamos la Buena Nueva de que la promesa hecha a los padres Dios la ha cumplido en nosotros, los hijos, al resucitar a Jesús, como está escrito en los salmos: "Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy". Y que le resucitó de entre los muertos para nunca más volver a la corrupción lo tiene declarado: os daré las cosas santas de David, las verdaderas. Por eso dice también en otro lugar: No permitirás que tu santo experimente la corrupción. Ahora bien, David, después de haber servido en sus días a los designios de Dios, murió, se reunió con sus padres y experimentó la corrupción. En cambio, aquel a quien Dios resucitó no experimentó la corrupción» (Act 13,32-37).

Por otra parte, queda decir que, si Pablo no hubiera entendido la resurrección de los muertos como algo que afecta al cadáver sino como mera glorificación al margen del mismo y en una nueva corporalidad de relación al cosmos, la objeción de los atenienses a su predicación no habría tenido lugar (Act 17,32).

Para ver que Pablo entiende la resurrección de Cristo como algo que afecta al cadáver, podríamos también recurrir a los textos en los que habla de la resurrección de los muertos, como 1 Cor 15,11-58; 2 Cor 5,1-10; Flp 3,20 y otros, pero no lo hacemos por una razón clara. Como bien dice Pozo, la resurrección de Cristo no se ilustra por la resurrección de los muertos, sino ésta por la resurrección de Cristo, pues no podemos olvidar el dato de que la resu-

[132] F. MUSSNER, o.c., 58.
[133] Ibid.

rrección de Cristo «tiene el sentido de primicias de un proceso que se ha de extender a los justos, lo cual implica que la futura resurrección gloriosa será a imagen de la suya. La explicación teológica de la resurrección final (especialmente la gloriosa) deberá tener siempre ante los ojos los datos que conocemos de la resurrección del Señor»[134].

En efecto, en la explicación de Pablo es la resurrección de Cristo la que fundamenta y configura la resurrección de los muertos: «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron. Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias, luego los de Cristo en su venida» (1 Cor 15,20-23).

Así pues, Adán es el primero de los muertos, el primero en haber sucumbido al poder de la muerte. Y la humanidad de Cristo es la primera que, por su obediencia (Rom 5,19) ha sido vivificada por el Espíritu. Ella inaugura el destino de todos los hombres que creen en Cristo[135].

La motivación cristológica para la resurrección de los muertos no aparece sólo en el principio de 1 Cor 15, sino a partir del v. 45 de dicho capítulo. Cuando Pablo habla del segundo Adán, le llama «segundo hombre del cielo» (v.47). Es el Cristo celeste que se le apareció en Damasco, «el postrer Adán que se ha convertido para la humanidad en espíritu vivificante» (v.45). Por ello nosotros llevamos la imagen de este hombre celeste (v.49).

Así pues, la resurrección de Cristo que afecta al cuerpo sepultado, será la que configure nuestra propia resurrección. Habrá una continuidad dentro de la transformación, como lo sugiere la imagen de la semilla, a la que alude el Apóstol. Esta continuidad de base queda recalcada por las palabras del Apóstol al final del capítulo: «Es necesario que *este ser corruptible* se revista de incorruptibilidad; y que *este ser mortal* se revista de inmortalidad» (1 Cor 15,53). En griego todavía es más expresivo, pues se ve que señala al cuerpo sensible y mortal que tenemos aquí con el pronom-

[134] C. POZO, o.c., 490.
[135] J. DANIÉLOU, o.c., 79.

bre *toûto:* esto corruptible, esto mortal, se convertirá en incorruptible e inmortal.

Es, pues, la resurrección de Cristo la que configura la nuestra. Según lo que dice el Apóstol en otro lugar: «Porque a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, a fin de que él sea primogénito de entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,29ss). Jesucristo es primogénito de entre muchos hermanos y es también primogénito de entre los muertos (Col 1,18).

La resurrección de Jesucristo es objeto de fe; la resurrección de los muertos, objeto de esperanza. Es la fe en Cristo resucitado la que fundamenta la esperanza en la resurrección de los muertos.

La interpretación de Léon Dufour.—La interpretación de Léon Dufour ha ido por otro camino, con el fin de prescindir del cadáver en la resurrección de Cristo. Afirma Léon Dufour que el ritmo de la fórmula es 3-1, 3-1, de la siguiente forma:

a) Frase de tres miembros: «que Cristo fue muerto por nuestros pecados según las Escrituras.

b) Frase de un miembro: «que fue sepultado».

c) Frase de tres miembros: «que resucitó al tercer día según las Escrituras».

d) Frase de un miembro: «que se apareció a Cefas...»

Pues bien, la frase *b* sería confirmación de la *a*, de la misma manera que la *d* es confirmativa de la *c*. Si en la frase *b* se menciona la sepultura, no es para afirmarla, dice Léon Dufour, en sí misma, sino para expresar literalmente el carácter definitivo de la muerte de Jesús [136]. Con otras

[136] Dice así Léon Dufour: «Ciertos críticos han estimado que esta mención (la de la sepultura) significaba que, si Jesús había resucitado es que había salido del sepulcro; así el credo arcaico confirmaría a su manera una convicción común: que Jesús surgió vivo de su sepulcro. Pero el ritmo del pasaje (3,1,3,1) invita a enlazar la referencia a la sepultura no con la resurrección, sino con la de su misma muerte. De hecho, según el pensamiento judío, la sepultura se menciona ordinariamente como una sanción de la muerte, no para subrayar la realidad del óbito, sino para expresar su aspecto definitivo: cuando la puerta del sepulcro se cierra sobre el difunto, entonces se realiza el descenso a los infiernos...» (X. LÉON DUFOUR, o.c., 48).

palabras, la sepultura está en función de la muerte y no de la resurrección. No se quiere señalar el hecho de que un cuerpo es sepultado y luego resucita, sino que se quiere significar que la muerte de Jesús ha sido *definitiva*. La sepultura viene a reforzar la significación de la muerte Así pues, muerte definitiva y exaltación gloriosa.

Por nuestra parte, pensamos que lo que hay que resaltar ante todo en la fórmula es que se trata de una catequesis narrativa, como bien dice Dhanis [137], con cuatro miembros precedidos de otros tantos *'óti,* de modo que cada uno de ellos tiene ***intención narrativa*** y no meramentee simbólica [138]. Además, entre los miembros existe un paralelismo antitético que es el que puede dar la clave de la estructura. Los dos miembros primeros son negativos (muerto y sepultado), mientras que los otros dos son positivos (resucitado y aparecido). El P. Dhanis ha observado que la enumeración de la parádosis «comprende cuatro miembros, de los que Cristo es siempre sujeto: murió, fue sepultado, resucitó al tercer día y se apareció. Por otra parte, ofrece un paralelismo antitético: una primera parte, compuesta por dos miembros, supone un proceso negativo que comienza por la muerte y termina por la sepultura; una segunda parte, compuesta igualmente por dos miembros, supone un proceso positivo que comienza por la resurrección y se prolonga en las apariciones. A causa de las cuatro etapas que se suceden, ¿no se nos invita a comprender que la resurrección alcanza a Jesús en el estado al que le había llevado la muerte, el de un yacente enterrado? Y ¿el paralelismo antitético de los dos procesos no sugiere que el segundo (la resurrección seguida de las apariciones) anula al primero (la muerte consumada por el enterramiento)? En resumen, la resurrección habría devuelto la vida al cuerpo enterrado de Cristo» [139].

Así pues, la estructura es de cuatro miembros con contenido realmente histórico y no meramente simbólico, pues van precedidos de otros tantos *'oti* narrativos. Los miembros negativos (muerte y sepultura) son destruidos por los dos positivos (resurrección y apariciones).

[137] E. DHANIS *La résurrection de Jésus et l'histoire. Un mystère éclairant* en: *Resurrexit. Actes...*, 563.

[138] A. DÍEZ MACHO, o.c., 268-269.

[139] E. DHANIS, o.c., 563.

La intención de Léon Dufour la vemos también cuando, a propósito del «ha resucitado» de la fórmula *('egégertai)*, nos dice que es un perfecto que expresa el estado actual de Jesús: está resucitado = exaltado, por lo cual la resurrección de Jesús no se inscribe en la historia como se inscribe la muerte descrita por aoristo *('apéthanen)* [140]. Sin embargo, habría que responder a esto que el que el perfecto indique que los efectos perduran en el presente, no elimina su relación a una acción acontecida en el pasado [141]. Es preciso mantener estos dos significados (referencia al pasado y efecto presente) que encierra el perfecto.

La fórmula en «el tercer día» confirma todavía más la resurrección de Jesús como hecho histórico. En vano se pretende entenderla en sentido simbólico como ha intentado Léon Dufour, el cual ha querido ver en ella no una indicación de tiempo, sino la manera de indicar que el acontecimiento de pascua es el acontecimiento capital y escatológico [142].

Sin embargo, no se comprende que «el tercer día» sea un elemento simbólico cuando es repetido 15 veces en el Nuevo Testamento. Un detalle simbólico no exige tal reiteración [143]. Si la Iglesia primitiva atribuye tanta importancia a este dato hasta repetirlo 15 veces, es que pretendía datar el acontecimiento que lo explicaba todo. Además, hay un total acuerdo en este punto entre la fecha que da la confesión de fe («tercer día») y el primer día de la semana de los relatos evangélicos. Por otra parte, el estilo de esta confesión de fe es el de una catequesis *narrativa* y *sucinta* en la que difícilmente caben elementos simbólicos.

Respecto al «según las Escrituras» parece que hay que ponerlo en relación, como dice Dhanis, no con el tercer día, sino con el hecho de la resurrección [144]. En efecto, cuando los apóstoles en los discursos kerigmáticos del libro de los Hechos se refieren a las Escrituras, lo hacen para

[140] «Al utilizar el tiempo perfecto el autor proclama que Cristo está hoy resucitado; a lo que se apunta es al nuevo estado de Cristo. Lo que interesa no es propiamente el acto pasado, sea de Cristo o de Dios, sino Cristo presente» (o.c., 45).

[141] Cf. MUSSNER, o.c., 59 y 117.

[142] X. LÉON DUFOUR, o.c., 46.

[143] Cf. J. DUPONT, *Ressucité le «troisième jour»:* Bibl. 40 (1959) 742-761.

[144] O.c., 566, nota 17.

probar que el Mesías había de resucitar, no para probar la fecha del tercer día. Y es a partir de la resurrección de Jesús al tercer día, como ciertos textos de suyo oscuros tales como Os 6,2, pueden servir para ilustrar la resurrección de Jesús al tercer día. Lo único, en verdad, que puede tener apoyo para la calificación de tercer día como elemento veterotestamentario es la apelación de Jesús al signo de Jonás (Mt 12,20). A este respecto hemos de decir que, si bien Mt 12,40 contiene un comentario propio de Mateo, la misma referencia al signo de Jonás aparece también en Lc 11,29-30 y bien pudiera ser, como dice la Biblia de Jerusalén, que Marcos hubiera omitido esta evocación bíblica que podía no ser captada por sus lectores.

La interpretación de Marxsen.—La interpretación que Marxsen ofrece de la confesión de 1 Cor 15,3-5 es una interpretación claramente funcional. Pablo, dice Marxsen [145], no argumenta diciendo que, puesto que los testigos cualificados han visto a Jesús, éste ha resucitado de verdad, sino que lo que intenta Pablo es justificar su propio apostolado a partir de esa visión. Del «ver» pasa Pablo a justificar una función: «Yo he trabajado más que todos ellos» (1 Cor 15,10). «No cabe, pues, la menor duda, dice Marxsen, de que Pablo (aunque no habla explícitamente de función) entiende la fórmula como motivadora de la función» [146].

El mismo Marxsen reconoce que la interpretación funcional ofrecida por Pablo no excluye que el que plasmó la fórmula por primera vez presentara únicamente un «ver» sin pensar en la función.

De todos modos, lo que, a nuestro parecer, es claro en el texto (y en contra de lo que dice Marxsen) es que la intención primera del texto es mostrar a los corintios que Cristo ha resucitado. El problema que Pablo tiene delante es que los corintios no creen en la resurrección de los muertos y, por ello, apela a la confesión de fe que incluye la muerte, sepultura, resurrección y apariciones de Cristo, primicias de los que resucitan. Que la fórmula contenga sólo las apariciones a los principales y no aparezca en ella la aparición a las mujeres, tiene la explicación de que en el credo

[145] W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, 118.
[146] Ibid., 118.

no pueden aparecer sino las apariciones oficiales. Que Pablo apela a su encuentro con Cristo resucitado para justificar su misión, es también indudable. Ahora bien, ello no nos puede hacer olvidar que la intención primera del texto es convencer a los corintios de la resurrección de los muertos por medio de la resurrección de Cristo. Como dice Daniélou [147], el argumento de Pablo es doble: si Cristo no ha resucitado, «somos falsos testigos» (1 Cor 15,15). Aquí tiene Marxsen, por lo tanto, el argumento explícito que pedía: lo que afirma Pablo en primer lugar es que Cristo ha resucitado, pues de otro modo es un mentiroso. No es por tanto la función, sino la verdad de la resurrección lo que se afirma. En este sentido dice Daniélou: «En este testimonio compromete Pablo toda su responsabilidad de hombre, todo su honor. Si Cristo no ha resucitado, él es un impostor. No se trata simplemente de buena fe, se trata de la verdad. Pablo pesa sus palabras. Sabe, sin embargo, que tiene derecho a pedir a todo hombre, sin excepción, que le otorgue su confianza. Esto implica por una parte una absoluta certeza. Si no fuera así, sería un odioso abuso de confianza que le descalificaría definitivamente» [148].

Así pues, aunque S. Pablo aproveche el momento para justificar su misión, su intención primera es confesar una verdad: la resurrección de Jesús. Si no hay resurrección de Jesús, no hay resurrección de los muertos y, además, el mismo Pablo es un mentiroso. Decir esto es, por lo tanto, su intención primera.

Conclusión

Queda, pues, claro que el Nuevo Testamento afirma el hallazgo del sepulcro vacío de Cristo. Más adelante veremos si esta afirmación del Nuevo Testamento ha sido o no inventada por la primera comunidad o responde a la historia, mediante el análisis de los criterios de historicidad. De momento, nos hemos limitado a señalar que el Nuevo Testamento afirma el hallazgo del sepulcro vacío.

Ahora bien, ya hemos dicho que el hallazgo del sepulcro vacío es de suyo insuficiente para creer en la resurrección

[147] J. DANIÉLOU, o.c., 73 ss.
[148] Ibid., 74.

de Jesús y que, como huella negativa de la misma, reclama la existencia de las apariciones en cuanto huella positiva. No se cree en la resurrección *por* el sepulcro vacío, aunque, una vez que Cristo resucitado se apareció en su cuerpo, no se puede creer *sin* el sepulcro vacío. Es, más bien, una prueba *a posteriori*, como decía Schlier.

2) El testimonio apostólico de las apariciones

Entramos ahora en el análisis de las apariciones y, al igual que hemos hecho con el sepulcro vacío, nos movemos a un nivel redaccional: ¿qué dicen los evangelios sobre las apariciones?

a) *La aparición a las mujeres*

La primera aparición que relatan los evangelios es la aparición a las mujeres (Mt 28,8-10; Mc 16,9-10; Jn 20,11-28). Sabemos que la de Marcos se encuentra en la conclusión añadida a su evangelio. Comencemos, pues, por el relato de Mateo:

«En esto, les salió al encuentro y les dijo: ¡Dios os guarde! Y ellas, acercándose, se asieron a sus pies y le adoraron. Entonces les dice Jesús: No temáis, id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán» (Mt 28,8-20).

Juan aporta también la aparición, aunque sólo habla de Magdalena (Jn 21,11-18), pero una serie de elementos nos hacen conscientes de que se trata de un relato que concuerda con la aparición que leemos en Mateo. En primer lugar, cuando los sinópticos relatan la ida de las mujeres al sepulcro, confieren una prioridad a María Magdalena (Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,10). Juan nos relata las palabras de Jesús a Magdalena: «no me retengas» (Jn 20,17) y también Mateo anota que las mujeres «se asieron a sus pies» (Mt 28,9). Además, en el evangelio de Juan, Magdalena habla en plural en una ocasión: «no sabemos donde le pusieron» (Jn 20,2). Por todo ello, es lógico pensar que se trata de la misma aparición a un grupo de mujeres, en el que Magdalena llevaría la parte de protagonista [149]. Juan hablaría de Magdalena como protagonista más directa del

[149] Cf. R. Fabris, o.c., 324.

encuentro (recordemos la tendencia de Juan a individualizar), mientras que Mateo, siguiendo su estilo de abreviar en lo narrativo, reduce la narración prácticamente a un mínimo.

La conclusión de Marcos menciona también la aparición a Magdalena (Mc 16,9). Se sostiene que la conclusión de Marcos, atestiguada en el siglo II, habría tomado de Juan la aparición a Magdalena, de Lucas la de Emaús y, la de los doce, de Mateo y Lucas [150]. Con todo, no faltan quienes defienden que, en la conclusión de Marcos, se encuentran tradiciones independientes [151].

b) *La aparición a Pedro*

Sobre una aparición a Pedro tenemos el testimonio de Lucas. Cuando los dos de Emaús vuelven a contar su aparición a los once, estos responden: «Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34).

Marxsen subraya que este anuncio de la aparición a Simón por parte de los doce interrumpe la narración de los de Emaús [152] y, asimismo, nos hace conscientes de la interpolación de la visita de Juan y Pedro al sepulcro en el relato de la narración de Magdalena [153]. Marxsen señala en ambos casos que se trata de resaltar la prioridad de Pedro. Por otra parte, dice Marxsen, el cap. 21 de Juan no contiene otra cosa que una aparición de Jesús a Pedro, mientras pesca en Galilea, y el encargo de misionar en nombre de Jesús. Por fin, tenemos también la aparición a Pedro en 1 Cor 15,5.

Sobre todos estos datos construye Marxsen su teoría de que la primera aparición de la que se tenía noticia fue la de Pedro. Esto quiere decir, según él, que Pedro fue el primero en llegar a la fe [154]. Naturalmente se trata de un llegar a la fe no por un encuentro objetivo con Jesús, sino por una experiencia en virtud de la cual Pedro siente que ha de predicar a Jesús. Dice Marxsen: «No hay, por tanto,

[150] A. GEORGE, *Los relatos de aparición a los once a partir de Lc 24,36-53* en: VARIOS, *La resurrección de Jesús y la exégesis moderna* (Madrid 1974) 73.

[151] Por ejemplo: O. MICHEL, *Der Abschluss der Matthäusevangeliums:* Evan. Theol. 10 (1950) 20-21).

[152] W. MARXSEN, o.c., 78.

[153] Ibid., 78.

[154] Ibid., 115.

la menor razón de dudar de que Pedro fue realmente el primero que, después del viernes santo, vino a creer en Jesús» [155]. Y, asimismo, la comunidad de los doce vino a la fe por la fe de Pedro, lo cual no obsta para que éstos llegaran también a su experiencia-visión.

Pues bien, la teoría de Marxsen parece más bien una teoría montada con una intención preconcebida. En primer lugar, no se puede aceptar que haya contradicción entre lo afirmado por Mateo de una primera aparición a mujeres y la presentación de Lucas de la aparición a Pedro como la primera que conoce [156]. Aparte de que es sumamente difícil que alguien imaginase en aquella sociedad una primera aparición a mujeres, Lucas no contradice con su testimonio lo dicho por Mateo. Si Lucas no narra la aparición a las mujeres es porque depende de Marcos en la narración del hallazgo del sepulcro vacío, y Marcos, sin la conclusión, no aporta aparición alguna. No niega tampoco que la primera aparición sea a mujeres. Si relata como primera la aparición a Pedro, es por su fidelidad al kerigma de Pablo. Como dice Dodd [157], Lucas señala la aparición a Pedro con palabras semejantes a las de Pablo. En Pablo leemos, «que resucitó al tercer día... y se apareció a Pedro»; en Lucas «que resucitó el Señor verdaderamente y se apareció a Simón». También Dupont ha señalado este parentesco entre Lucas y Pablo [158]. Ambos, Pablo y Lucas, aportan también a continuación la aparición concedida a los doce.

Sabemos, por otra parte, que la dependencia de Lucas respecto de Pablo es notoria en algunos casos, como en la institución eucarística. Lucas conoció tradiciones afines a las que usa Pablo.

Por otra parte, no se comprende que Marxsen diga que Pedro fue el primero en llegar a la fe, cuando Juan, narrando la visita de ambos al sepulcro, afirma que fue él el primero en creer (Jn 21,8). Suena a arreglo apañado decir que, aunque sólo de Juan se dice explícitamente que creyó,

[155] Ibid., 122.

[156] Ibid., 103.

[157] C. H. DODD, *The Appearance of the Christian Essay in Form-Criticism of the Gospels* en: E. NIMEHAM, *Studies of the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford 1955) 28.

[158] J. DUPONT, *Les pèlerins d'Emmaüs* (Luc XXIX, 13-32). Miscellanea bíblica B. Ubach (Montserrat 1953) 352-353.

hay que entender que Pedro creyó como el otro [159]. Lo cierto es que Lucas afirma, a propósito de la visita de Pedro al sepulcro, que éste volvió a casa «asombrado por lo sucedido» (Lc 24,12) y no precisamente con fe.

Respecto a la aparición a Pedro en la orilla del Tiberiades, Marxsen ha llamado la atención sobre la imposibilidad de que se pusieran los apóstoles a pescar una vez que habían recibido de Cristo la misión de predicar y de perdonar los pecados (Jn 20,21) [160]. Pero, como dice el P. Lagrange, no podemos pensar que el mandato de predicar había de ser llevado inmediatamente a la práctica [161].

c) *La aparición a los de Emaús*

Sobre la aparición a los de Emaús no podemos olvidar el magnífico estudio que ha realizado Dupont [162]. Ha señalado con acierto que, sobre un fondo histórico, la habilidad de Lucas ha sabido incluir no sólo el kerigma, sino el dramatismo de una narración bien llevada.

La historia de los peregrinos de Emaús arranca de un

[159] W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, 87.

[160] Ibid., 105.

[161] M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean* (París 1947³) 523. Ultimamente R. E. BROWN (*John 21 and the First Appearance of the Risen Iesus to Peter* en: *Resurrexit. Actes...*, 246-265) ha querido identificar la aparición a Pedro en el Tiberiades con la primera aparición que narran Pablo y Lucas y que fue concedida a Pedro. Se basa fundamentalmente en que ni Lucas ni Pablo localizan la aparición a Pedro y bien pudiera ser que el relato de estos dos fuera el eco de la aparición de Jesús a Pedro en el Tiberiades.

Brown es consciente de que en la narración de Jn 21 entran en escena varios discípulos de Jesús de los que se dan los nombres incluso; pero resuelve la dificultad, diciendo que la mención de los nombres se debe a que se han combinado dos historias, una pesca milagrosa con Pedro y una comida con el cuerpo de los discípulos en la que se mencionan sus nombres.

Esta explicación no nos convence, sin embargo, pues no podemos olvidar que en el relato de la pesca aparece Juan con una intervención destacada y es, además, el primero en reconocer a Jesús. Por otra parte, como ya hemos dicho, no se puede objetar que el hecho de haber vuelto a las redes signifique que se trate de la primera aparición.

[162] Obra citada en nota 158. Véase también K. WANKE, *Die Emmauserzählung. Eine redactionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35* (Leipzig 1973); Sr. JEANNE D'ARC, *Un gran jeu d'inclusions dans «le pèlerins d'Emmaüs»:* Nouv. Rev. Theol. 99) 1977) 62-76; ID., *Cathequesis on the Road to Emmaus:* Lum. Vit. 32 (1977) 143-156; R. MEYNET, *Comment établir un chiasme. A propos des «pèlerins d'Emmaüs:* Nouv. Rev. Theol. 100 (1978) 233-249.

grupo de tradiciones a las que Lucas hace lugar especial en su evangelio: tradiciones particulares, recogidas al margen de la tradición común. Lucas se interesa por los personajes de segundo orden. Posee enseñanzas propias sobre los parentescos de Jesús, los 72 discípulos, las santas mujeres, etc. El ha tenido acceso a estas fuentes especiales, de tal modo que «ningún crítico serio, al corriente de los procedimientos de composición del evangelista, podrá suponer que él haya creado los relatos en todas sus piezas. Lucas no inventa» [163]. Da detalles de nombres como el de Cleofás, que hacen pensar que ha buscado recuerdos fuera de la tradición oficial.

Partiendo de estos datos de base, Lucas compone su relato. Y, en primer lugar, quiere insertar en él el kerigma oficial de la Iglesia. Aquí, Lucas hace sobre todo una labor misionera y doctrinal, por ello inserta el siguiente kerigma: «que Jesús fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo, cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron» (Lc 24,19-20). Se puede comparar esto con el kerigma de Act 2,22-23: «A Jesús el nazareno, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por medio de los impíos...»

Hay, por tanto, una intención claramente kerigmática por parte de Lucas.

Lucas compone también su relato con intención de conmover. El relato muestra un talento literario consumado. El relato está lleno de vida, de honda penetración sicológica. «En su simplicidad y sencillez, la redacción consigue así un grado de emoción contenida que trastorna al lector» [164]. Es decir, no sólo narra, sino que enriquece la narración con indicaciones que permiten captar su significación y presentarla de manera que conmueva.

Pero el relato de Lucas no tiene fundamentalmente una intención apologética como el relato de la aparición a los

[163] Ibid., 370. J. DUPONT, o.c., 370.
[164] Ibid., 371.

once. En éste insiste sobre la realidad física del resucitado, invitando a sus discípulos a comprobar su realidad. Aquí, por el contrario, la intención teológica es otra: los discípulos reconocen a Jesús en la fracción del pan, sugiriendo así el misterio eucarístico. El término «fracción del pan», con las resonancias que tiene en el libro de los Hechos, no puede sugerir otra cosa en la intención de Lucas que la Eucaristía. Es decir, Jesús va conduciendo a los de Emaús primero a la fe y de la fe a la Eucaristía [165]. De la misma manera, Lucas había presentado el viaje de Felipe con el eunuco de Etiopía: le conduce a la fe y, de la fe, al bautismo (Act 8,26-39).

El relato tiene, pues, una clara intención doctrinal y teológica: describiendo el bautismo del eunuco etiópico y el relato de los discípulos de Emaús que culmina en la fracción del pan, Lucas no podía menos de pensar en los sacramentos a los que son conducidos los cristianos después de su formación en la fe [166].

Lucas insiste adrede en el hecho de que los discípulos reconocieron a Jesús en la fracción del pan y, en el lenguaje de Lucas, ello quiere sugerir claramente a los lectores el misterio eucarístico. Quizás habría que decir que no es sólo Lucas el que sugiere el misterio eucarístico. Como dice Feuillet, Jesús quiere hacer comprender a los suyos que, de ahora en adelante, es en la Eucaristía, es decir en la Iglesia y en los sacramentos, donde se les hará presente [167]. Es el mismo Jesús el que sugiere la Eucaristía.

d) *La aparición a los once*

La aparición a los once es la aparición de la que más testigos tenemos. La encontramos en Mateo (Mt 28,16-20), que la sitúa en Galilea. Lucas, por su parte, aporta una aparición a los once en Jerusalén y la describe con toda suerte de detalles. Lucas nos habla de una sola aparición (Lc 24,36-50), mientras que Juan presenta en Jerusalén dos apariciones: una sin Tomás y otra con Tomás (20,19-23; 24-29).

165 Ibid., 364.
166 Ibid., 364.
167 A. FEUILLET, *I pellegrini di Emmaus:* Osser. Rom. 28, 4, 1972, p. 3.

Lc 24,36-50.— A. George ha hecho un estudio prolijo sobre la aparición a los once [168]. Parte del relato de Lucas, para ponerlo después en comparación con el de Mateo y el de Juan. Oigamos el relato de Lucas:

«Estaban hablando de estas cosas, cuando él se presentó en medio de ellos y les dijo: "la paz con vosotros". Sobresaltados y asustados, creían ver un espíritu. Pero él les dijo: "¿Por qué os turbáis y por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies: soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que tengo yo". Y, diciendo esto, les mostró las manos y los pies. Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: "¿Tenéis aquí algo que comer?" Ellos le ofrecieron parte de un pez asado. Lo tomó y lo comió delante de ellos.

Después les dijo: "Estas son aquellas palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí". Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras, y les dijo: "Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día y se predicara en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas".

"Mirad, yo voy a enviar sobre vosotros la promesa de mi Padre. Por vuestra parte, permaneced en la ciudad hasta que estéis revestidos del poder de lo alto".

Los sacó hasta cerca de Betania y, alzando sus manos, les bendijo. Y sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo. Ellos, después de postrarse ante él, se volvieron a Jerusalén con gran gozo y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios» (Lc 24,36-53).

La perícopa de Lucas se compone de tres partes: los versículos 36-43 son una escena de reconocimiento de Jesús;

[168] A. GEORGE, o.c., en nota 150. Véase también: R. J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the World. Tradition and Composition in Luke 24* (Roma 1978); J. M. GUILLAUME, *Luc. interprete des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* (París 1979).

los versículos 44-49 incluyen el mensaje de Jesús y, por fin (v. 50-53), viene el relato de la ascensión, que constituye la conclusión del evangelio.

La perícopa tiene, como en el relato de Mateo y de Juan, la función de concluir el evangelio [169], aunque Lucas lo indique más claramente. En los v. 52-53, la mención de Jerusalén y del templo sitúan la escena en el mismo lugar en el que comienza el relato del evangelio (Lc 1,9) y termina exponiendo la alegría de los discípulos para mostrar el cumplimiento de la salvación.

Es claro que depende de la perspectiva lucana el centrar todo en Jerusalén. Le interesa hacer de Jerusalén el lugar por excelencia de la historia de la salvación [170]. No hay duda de que conoce tradiciones de apariciones en Galilea. Sin embargo, renuncia voluntariamente a hablar de ellas.

Típico también del relato de Lucas es presentar a Jesús como el «viviente» y, si insiste en el realismo del cuerpo de Cristo, no es por un crudo materialismo, pues describe la condición trascendente del aparecido, diciendo que aparece y desaparece de repente [171]. Lo que interesa fundamentalmente a Lucas es mostrar el misterio del señorío regio de Jesús, inaugurado el día de Pascua.

Lucas ha gozado de una fuente (sobre la que ha cargado su labor redaccional) respecto de los v. 44-45 y 50-53, insistiendo en el kerigma, y también respecto de los v. 50 y 53, que encierran la conclusión de su libro [172]. George ha hecho un estudio del lenguaje de Lucas y ha observado que es en estos versículos donde se concentran sus expresiones típicas. En el episodio del reconocimiento (v. 36-43) Lucas pone poco énfasis, pues se ve que no ha multiplicado sus expresiones típicas [173].

Es claro que en Lucas hay una intención apologética al narrar el reconocimiento del cuerpo de Jesús. Su evangelio se dirige a comunidades cristianas de origen griego. Sin embargo, no podemos decir que el reconocimiento sea creación de Lucas, pues la duda de los apóstoles es algo que de diferente manera la refieren los cuatro evangelistas

[169] A. GEORGE, o.c., *73*.
[170] Ibid., 82.
[171] Ibid., 84.
[172] Ibid., 96.
[173] Ibid., 96.

(Mt 28,17; Lc 24,11.37-41; Jn 20,25-27; Mc 16,11.13-14), lo que hace pensar que Lucas se remite a una tradición primitiva [174]. Además, Lucas indica la dificultad que tuvieron los apóstoles para reconocer al resucitado (Lc 24,16.31-37).

Asimismo, la realidad del cuerpo resucitado pertenece al contenido de la narración. No se puede decir que ello esté en contraste con una primitiva concepción espiritualista del cuerpo que aparecería en 1 Cor 15,35-53, porque resulta difícil la concepción de un cuerpo meramente espiritual en los medios palestinos y porque no parece que San Pablo admitiera una noción de cuerpo meramente espiritual [175]. Cierto que se ve afán apologético por parte de Lucas para responder a las dificultades de los griegos, al igual que en el relato de Juan; pero eso no quiere decir que Lucas invente la escena [176]. En los vers. 36-43 (que es donde viene el reconocimiento) no se nota apenas la huella redaccional de Lucas. Por el contrario, los ver. 44-45 tienen su huella redaccional, así como la insistencia en el cumplimiento e inteligencia de las Escrituras. Es también típicamente lucana la conclusión [177].

De hecho, en este final de su relato, Lucas anticipa los temas del libro de los Hechos. El anuncio del Espíritu Santo enviado por Jesús (v.49) responde a Act 1,4-8. Los versículos 46-48 encierran uno por uno todos los artículos del kerigma apostólico: la predicación de la muerte y de la resurrección de Jesús anunciados en las Escrituras (Act 2,23-32), la predicación de la conversión por el perdón de los pecados (Act 2,38), la función de los testigos (Act 2,32).

El relato de esta aparición lucana plantea un problema cronológico. Ateniéndonos al relato de Lucas, todas las apariciones de Cristo han tenido lugar en el solo día de Pascua: la aparición a Pedro y a los dos de Emaús, cuando ya se hace tarde. Vuelven entonces los de Emaús a Jerusalén y, sólo entonces, tiene lugar la aparición a los once, tras de lo cual los lleva a Betania y viene la ascensión.

174 Ibid., 97.
175 Ibid., 98.
176 Ibid, 99.
177 Ibid., 96.

La explicación de todo esto está en la misma intención redaccional de Lucas. Dice George en este sentido: «En este final de su evangelio (Lucas) quiere mostrar únicamente que el origen de toda la fe y de todo el mensaje de la resurrección está en el día de Pascua. Por eso renuncia a dar aquí una cronología exacta. Sin embargo, conoce otra: la que expone al principio del libro de los Hechos, donde cuenta que Jesús se apareció a los apóstoles durante cuarenta días después de su pasión (Act 1,3)... Lucas no quiere otra cosa que mostrar en el hecho de pascua la exaltación definitiva de Jesús. Para él no hay contradicción entre la jornada única de apariciones en Lc 24 y los cuarenta días de apariciones de Act 1,3» [178]. Lucas ha hecho frecuentemente modificaciones de fechas por motivos teológicos. Por ello creemos que la cronología lucana, en el final de su evangelio, no presenta mayor dificultad, en contra de los que pretende Marxsen [179].

Mt 28,16-20.—Leamos ahora la narración de Mateo:

«Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verle le adoraron, algunos, sin embargo, dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días y hasta el fin del mundo"».

Estos relatos tienen en común con el de Lucas el ser también conclusión del evangelio. Condensa en una sola escena toda la experiencia pascual de los once y constituye la conclución del evangelio por la proclamación del misterio de Cristo y la orden de misionar [180].

Las diferencias con Lucas son, sin embargo, claras. En primer lugar, los contactos en el plano del léxico son mínimos, como reconoce George [181]. Mateo sitúa la escena de

[178] Ibid., 80-81.

[179] W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, 104.

[180] Sobre estos versículos de Mateo véase: I. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions und redactionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt. 28, 16-20* (Würzburg 1973); A. VÖGTLE, *Was Ostern bedeutet. Meditation zu Matthäus 28,16-20* (Freiburg-Basel-Wien 1976).

[181] A. GEORGE, o.c., 86.

Galilea (es conocido su galileísmo) y nada se dice de la ascensión. Propio de Mateo es la forma de relatar sin fijar detalles y como condensando en una varias apariciones.

Dice Mateo que «algunos, al verle, se postraron pero algunos dudaron». Sin embargo, no explica después cómo salieron de la duda. Se han buscado diferentes explicaciones de esto, pero estamos de acuerdo con George en que Mateo centra todo en el mensaje. Sabe que algunos dudaron, pero no entra en detalles. No le interesa tanto la descripción narrativa, cuanto el mensaje [182].

Estas semejanzas y desemejanzas entre el relato de Mateo y Lucas hacen decir a George que suponen, debajo de ellas, no una fuente común, pero sí una tradición común [183]. Nosotros pensamos, en cambio, que la tradición es diferente. La ausencia de la ascensión en Mateo es un dato importante, que nos obliga a pensar en otra tradición. En cambio, la conclusión de Marcos aporta la ascensión en dependencia del relato de Lucas [184]. Por otra parte, Pablo narra la aparición a más de quinientos hermanos y, más tarde, a todos los apóstoles (1 Cor 15,6-7), lo que hace pensar en una tradición distinta de apariciones que por su marco (más de quinientos) parece que habría que situarla en Galilea. Por otro lado, cuesta admitir que hubiera una tradición común a Lucas, Mateo y Juan de la aparición a los once que, en sí misma, careciera de localización y que cada evangelista habría situado según sus preferencias [185]. Que el kerigma de Pablo, que tiene el lenguaje sucinto del Credo, no aporte tales datos es lógico; pero no es tan lógico que una tradición detallada como es la que vemos en Lucas o en Juan no contuviera indicaciones de lugar y tiempo desde su origen.

Juan 20,19-23 y 24-29.—Los dos relatos de Juan traen la aparición de Jesús a los once sin Tomás y con Tomás.

Observa George que hay un cierto parecido con el relato de Lucas, pues también hay un reconocimiento, un mensaje y una misma función: la conclusión real del evangelio (ya que el episodio de Tomás (v.24-29) tiene como función

[182] Ibid., 87-88.
[183] Ibid., 89.
[184] Ibid., 73.
[185] Ibid., 101.

resaltar como final la fe que exige el misterio de Jesús [186]).

El marco es el mismo que el de Lucas: Jerusalén. Al igual que Lucas, Juan insiste en la realidad del cuerpo resucitado y hay también coincidencias verbales [187]. Los temas comunes son numerosos: aparición en la tarde de Pascua, realidad del cuerpo resucitado, misión conferida a los apóstoles, don del Espíritu, de modo que George piensa en una fuente común [188]. Como dice Dhanis, Lucas compendió en una dos apariciones que, en Juan, vienen como distintas [189].

La conclusión de Marcos señala también la aparición a los once (Mc 16,14-20), que coincide con la de Lucas y que parece situar también en Jerusalén («estando ellos a la mesa»). Incluye la ascensión como Lucas.

e) *Las apariciones en el libro de los Hechos*

Finalmente, sobre las apariciones a los discípulos y, aparte de la confesión de 1 Cor 15,3ss., tenemos el libro de los Hechos. En Act 1,3 se dice que a los discípulos Jesús se les había presentado vivo «con muchas pruebas evidentes, dejándose ver de ellos dentro del espacio de 40 días y hablándoles de las cosas referentes al reino de Dios».

Los apóstoles son los testigos de la vida y resurrección de Jesús (Act 1,8.-22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39-41; 13,31). Para la elección de Matías se precisa uno que haya sido testigo de la vida y de la resurrección de Jesús (Act 2,21-26). Esta cualidad de testigos no recae sobre todos:

«A éste Dios lo resucitó al tercer día, e hizo la gracia de que se manifestase visiblemente no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros, que con él comimos y bebimos después de haber resucitado de entre los muertos, y nos ordenó predicar al pueblo y testificar que él es el constituido por Dios juez de vivos y muertos. A éste rinden testimonio todos los profetas, anunciando que por su muerte recibe remisión de los pecados todo el que cree en él» (Act 10,40-43).

Así pues, en los relatos de los evangelios, aparece un en-

[186] Ibid., 90.
[187] Ibid., 92.
[188] Ibid., 92.
[189] E. Dhanis, *De miraculis et de resurrectione Iesu* (Romae 1965[4]) 142.

cuentro de los discípulos con Cristo que va más allá de una experiencia interior. Esto lo veremos todavía más, al comprobar una serie de detalles y hacer un estudio filológico.

c) *Consideraciones sobre las apariciones*

Análisis filológico.—Para penetrar más a fondo sobre la esencia de las apariciones de Jesús a los suyos, no está fuera de lugar una consideración sobre la terminología que en ellas se usa, pues es algo que da luz sobre las mismas.

El verbo que frecuentemente se usa para decir que Jesús se apareció es *'ófthé* aoristo pasivo de *horáō,* que normalmente es traducido por «fue visto», «se apareció», «se dejó ver».

Por sí misma, esta forma del verbo *horáō* no nos ayuda mucho para profundizar en el ser de las apariciones, pues el verbo *horáō,* por sí solo, no especifica matiz sensible o mental, ya que con dicho verbo puedo decir que veo algo sensible y que veo una idea [190]. Hay que recurrir, pues, al contexto, para ver el alcance de este *'ófthe.*

Pero es el caso que, junto al verbo mencionado, se usan otros que no dejan lugar a dudas. Así, por ejemplo, Act 10,40 dice *'emfanê genésthai,* que literalmente podemos traducir por «manifestarse sensiblemente». La raíz es *faínō,* que significa mostrar, enseñar, hacer visible, y este sentido objetivo de la manifestación queda resaltado cuando, a continuación, en el v.41 se dice: «Nosotros que con él comimos y bebimos después de haber resucitado de entre los muertos». Lucas, por su parte, cuando dice que Jesús desapareció a los ojos de los de Emaús, usa la forma *'áfantos 'egéneto,* que literalmente significa «se hizo invisible».

Una raíz semejante a *faínō* es la del verbo *faneróō.* Marcos utiliza el aoristo pasivo de *faneróō* (Mc 16,9) que significa manifestar o hacer visible. Este verbo *faneróō* lo usa también Juan en Jn 21,1 y 21,14. Este último texto dice así: «Esta fue ya la tercera vez que se manifestó *('efanеróthe)* Jesús a los discípulos después de resucitar de entre los muertos».

Aparte de esto, tenemos otras expresiones que claramente nos hablan de visión objetiva. Así por ejemplo, en

[190] F. MUSSNER, o.c., 60.

Act 1,3 encontramos: «A estos mismos, después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía». El verbo empleado es *paréstēsen* que en sentido transitivo significa presentar, poner ante los ojos [191]. Además, se emplean las formas «se puso en medio de ellos» *('éstē 'en mésō 'autôn)*(Lc 24,36; Jn 20,19.26), salió al encuentro *(hypéntēsen*, aoristo de *hypantáō*) (Mt 28,9). Jn 21,4 emplea por su parte el aoristo de *hístēmi*, al decir que «se puso» Jesús en la ribera. Asimismo, se dice de Magdalena que vio a Jesús con el verbo *theōreîn*, que significa «mirar o contemplar».

Teniendo en cuenta esta terminología, dice Fabris: «La designación habitual de estos relatos evangélicos como «apariciones» es muy aproximativa, porque el verbo «aparecer» sólo viene en algunos casos. Se podría hablar con más fidelidad al tenor en los textos de «encuentros», donde los elementos visivos son menos importantes que los gestos y sobre todo que las palabras de Jesús resucitado [191]. Finalmente, en el ambiente de los discípulos, se conoce el tipo de visión subjetiva que nada tiene que ver con el tipo de apariciones de Jesús que narran los evangelios. Así, por ejemplo, en Mc 16,49 se habla de «un fantasma», en Lc 24,37 de «un espíritu». Es decir, saben distinguir una visión objetiva de lo que es «un espíritu». Hay un término griego que expresa la visión interna tanto diurna como, sobre todo, nocturna que es el de *hórama*. Cuando Pedro se ve libre de la cárcel, dice que no sabía que era verdad *(alēthés)*, sino que le parecía una visión *(hórama)* , es decir, un sueño, pues tiene lugar mientras dormía aquella noche (Act 12,9). A este respecto dice M. Guerra que *'alēthés* en su significado de verdadero, en cuanto opuesto a aparente o vano, de real, tanto en este texto como en el griego extrabíblico, recuerda sin duda el *'óntōs* (realmente) de la noticia de los once a los de Emaús: «Realmente ha resucitado el Señor, pues (valor explicativo del *kaí*) ha sido visto por Simón» [192]. «Estos dos términos, dice Guerra, aluden a algo objetivo, real, percibido por los sentidos, en ambos casos por los de Simón Pedro» [193].

[191] R. FABRIS, o.c., 334.
[192] M. GUERRA, *Antropología y teologías* (Pamplona 1976) 429-430.
[193] Ibid.

Este mismo término de *hórama* designa la visión del varón macedónico que tuvo Pedro por la noche (Act 18,9ss). Una visión diurna de este tipo fue la tenida por S. Pedro, cuando, estando en oración, vio en éxtasis un *hórama* (Act 11,5.10.17.19).

Pues bien, a las apariciones de los evangelios nunca se las designa con el término de *hórama* [194]. Por su parte, afirma M. Guerra: «Ninguno de estos dos significados de *hórama* = visión interior, no perceptible por los sentidos, nocturna o diurna, concierne según los relatos neotestamentarios a las «apariciones» de Cristo resucitado o de su «visión» por parte de los apóstoles. Tal vez por eso, aunque a veces significa algo existente fuera del sujeto vidente, ni una sola vez son llamadas *hórama* las de Cristo resucitado. Los discípulos no ven al Señor resucitado ni en sueños (*hórama* nocturno) ni en estado de vigilia y lucidez, pero fuera de sí, en éxtasis (*hórama* diurno)» [195].

Entre las visiones de Pablo encontramos también una cristofanía (Act 22,17-21); pero la describe como un arrebato de éxtasis y no la coloca de ningún modo en la lista de las apariciones de 1 Cor 15, en la que, sin embargo, incluye la de Damasco. Pablo no llama éxtasis a la aparición de Damasco [196]. Es significativo también que en 2 Cor 12,1 se excusa de hablar de sus «visiones», mientras que de la de Damasco habla sin excusa alguna (1 Cor 9,1; 15,8; Gal 1,25ss). Como dice Schlier, las visiones de Pablo no son fundamento del kerigma. Sólo la de Damasco lo fundamenta [197]. Esta distinción, tan marcada en Pablo, entre la visión de Damasco y las otras nos hace conscientes de que la de Damasco no puede ser calificada de «visión sicológica», dice Schlier [198]. Por la visión de Damasco ha sido constituido Pablo apóstol y, por ella, se presenta como testigo de la resurrección de Cristo (1 Cor 15,8), aunque la posponga a las apariciones concedidas a los apóstoles.

Así pues, los apóstoles son testigos de un encuentro con Cristo. Los testigos se encuentran en las apariciones con Cristo resucitado y en este encuentro ven ellos la realidad

194 F. MUSSNER, o.c., 65.
195 M. GUERRA, o.c., 430.
196 F. MUSSNER, o.c., 65.
197 H. SCHLIER, o.c., 33-34.
198 Ibid., 33-34; cf. también A. M. RAMSEY, o.c., 62.

pascual que luego anuncian en el kerigma». El «mostrarse» del resucitado era aquí lo decisivo. El «eon» presente y el futuro escatológico se hacen presentes en el encuentro de los testigos con el Kyrios» [199].

Asimismo, es preciso recordar que la voz griega *mártyr* tiene un significado muy concreto y específico. Feuillet recuerda que la palabra testigo *(mártyr)*, antes de tener el sentido activo de garante, tiene el sentido pasivo de espectador o auditor [200]. M. Guerra afirma a este propósito: «Es sabido que el significado básico del término griego *mártyr* pl. *mártyres*, es un sentido pasivo de espectador o auditor de algo que se hace o dice fuera de él. Lo interno, lo imaginario, sentido o presentido, no es competencia del *mártyr* ni objeto de *martyría* = «testimonio». Antes del significado activo de garante o fiador de un suceso en un proceso judicial o fuera del mismo, está el sentido pasivo; para dar testimonio de algo, es preciso haber visto, oído antes, a no ser que se quiera dar validez, crédito, a un testigo falso con malicia o sin ella, a quien testimonia algo imaginado por él o por otros» [201].

En este sentido vemos que los discípulos dicen ante el Sanedrín: «Nosotros no podemos callar lo que hemos visto y oído» (Act 4,20). Los apóstoles dan testimonio ciertamente en este sentido judicial: frente a la sentencia que condenó a Jesús a muerte, ellos son testigos de que dicha sentencia ha sido rota por la resurrección.

Marxsen y el ser de las apariciones.—Hagamos ahora unas reflexiones sobre la interpretación que da Marxsen de las apariciones. Recordemos cuál era su intepretación: las apariciones consistieron en una experiencia-visión, por la cual llegaron a comprender que la causa de Jesús sigue adelante.

Si todo consistió en esto, se comprende entonces que el triunfo lo ha tenido la muerte. Muchos son los muertos cuya causa ha seguido adelante, como en el caso de Marx. Sin embargo, la causa de Jesús es precisamente su victoria sobre la muerte a través de la resurrección [202], pues el

[199] F. MUSSNER, o.c., 68.
[200] A. FEUILLET, *Le apparizioni...*
[201] M. GUERRA, o.c., 442.
[202] F. MUSSNER, o.c., 79.

último enemigo que será vencido es la muerte (1 Cor 15,26). Lo que se predica en un primer momento es Cristo resucitado y no su mensaje, hasta el punto de que la Iglesia primitiva marginó el mensaje terrestre de Jesús. La causa de Jesús, en el primer momento de la predicación, es que ha vencido a la muerte, que ha resucitado. Lo que los apóstoles dicen es que han visto a Jesús resucitado [203]. No dicen que han visto en abstracto una idea o un mensaje, sino a alguien resucitado. Es simplemente un sofisma decir que los apóstoles «vieron»; el «ver» que los discípulos presentan es un ver con un objeto concreto. El Nuevo Testamento entiende las apariciones como hechos en los que se deja ver realmente y se manifiesta Cristo, el resucitado de entre los muertos [204]. Como dice Duquoc, la noción de experiencia utilizada por Marxsen está separada de su contexto; no tiene en cuenta el objeto de esta experiencia y es una experiencia que viene impuesta por el crucificado-resucitado [205].

Lo que ocurre a los apóstoles no es que tengan una experiencia y luego reflexionen sobre ella; la interpretación la da el resucitado en persona. Como dice Mussner, «lejos de provocar la interpretación los testigos después del ver, el resucitado mismo es el que se revela y manifiesta como tal en las visiones objetivas o apariciones. El da la visión y en ella se deja ver» [206].

Lo repetimos una vez más: la Iglesia primitiva de tal modo se concentró sobre la resurrección de Jesús, que tuvo el peligro de olvidar su mensaje terrestre. Lo primero que predican es la victoria de Cristo sobre la muerte y su condición de Mesías; sólo más adelante recuperan su mensaje.

Sobre la interpretación de Léon Dufour.—Recordemos la distinción que hacía Léon Dufour entre apariciones tipo Jerusalén-tipo Galilea. Mientras las primeras tienen el triple elemento de iniciativa de Jesús, reconocimiento, misión; las segundas, decía, carecen del elemento de reconocimiento. Son éstas las que Léon Dufour privilegia.

Pues bien, nos ha parecido demasiado expeditivo califi-

[203] Cf. H. SCHLIER, o.c., 40.
[204] Cf. F. MUSSNER, o.c., 72.
[205] CH. DUQUOC,. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías* (Salamanca 1974²) 380.
[206] Cf. F. MUSSNER, o.c., 73.

car la aparición de Mt 28,16-20 con el esquema de tipo Galilea (esquema que no implicaría el reconocimiento) por el hecho de que se diga que los apóstoles se postraron y que algunos dudaron, sin que se mencione cómo fue disipada dicha duda. Cuando se conoce el estilo propio de Mateo, que tiende a resumir lo narrativo, privilegiando en cambio lo didáctico y doctrinal, se comprende que haya descuidado los detalles concretos y que, incluso, haya resumido en una varias apariciones. El relato de Mt 28,16-20 es un resumen propio del estilo redaccional de Mateo, como reconocía George [207].

Sobre la aparición a Pablo.—Artificial e interesada nos parece también la contraposición entre los relatos de Pablo y los de Lucas sobre la aparición de Jesús a Pablo que aporta Léon Dufour. Que Pablo no hable en sus relatos de un diálogo con Cristo no significa que, de hecho, no existiera dicho diálogo. Si Pablo considera el encuentro con Cristo como revelación y en ella recibió una misión, ¿no implica esto la existencia de un diálogo?

Por otra parte, ¿por qué quitar valor histórico a los relatos de Lucas cuando, aparte de su investigación personal, sabemos de su contacto con Pablo? ¿Se puede pensar que Lucas hubiera de imaginar los relatos de una aparición de la que Pablo no podría menos de hablarle en su período de trabajo común? Un detalle en la narración lucana nos dice que la voz que le hablaba a Pablo era en lengua hebrea (Act 26,14). ¿Un detalle así depende también del género literario?

La intención de Léon Dufour está clara: privilegiar los relatos de Pablo sobre su aparición, con el fin de tener libertad respecto al elemento de reconocimiento. Recordemos lo que decía Léon Dufour: «y si la aparición a Pablo es en el fondo idéntica a las apariciones narradas en los evangelistas, se sigue que lo esencial no siempre consiste en las imágenes que se utilizan para contarla. No se puede definir una aparición por una mayor o menor materialidad, sino más bien por la iniciativa y la misión» [208].

Aparte de que el hecho del reconocimiento consta en los relatos evangélicos como hemos visto, hemos de pregun-

[207] A. GEORGE, o.c., 87.
[208] X. LÉON DUFOUR, o.c., 132-133.

tarnos si son iguales las apariciones a Pablo (que implican desde luego un diálogo y un resplandor de luz) y las concedidas a los demás apóstoles. Es cierto que S. Pablo distingue entre sus visiones y la aparición de Damasco y es a ésta a la que da rango especial. Por ella es Pablo testigo de la resurrección. Pero a la de Pablo la describe Lucas como *'ouránios 'optasía* (visión celestial) (Act 26,19): Cristo se le hizo visible desde el cielo y con fulgores de luz. Lucas distingue entre las apariciones concedidas a Pablo y las concedidas a los demás, pues éstas tienen lugar antes de la Ascensión (Act 1,21). Es de notar aquí que, siendo Lucas el que privilegia el elemento reconocimiento en los relatos de la aparición a Pablo, sea él mismo el que haga esta distinción entre la aparición a Pablo (*'ouránios 'optasía)* y la aparición a los demás. Si es Lucas el que inventa el elemento reconocimiento, ¿por qué no lo describe aquí con los elementos que vemos en la aparición a los once?

Sobre los detalles de las apariciones de Cristo.—En las apariciones evangélicas, concedidas a los once, podríamos preguntarnos todavía si todos los detalles son históricos o, por el contrario, responden al afán apologético de demostrar inequívocamente la identidad del resucitado. Ya hemos hablado de esto al delimitar el campo de los posibles géneros literarios, pero queremos añadir algunas observaciones más.

No se puede dudar de que, en los relatos de Lucas y de Juan, hay, como ya hemos dicho, afán apologético; pero el que seleccionen con dicho afán un determinado tipo de aparición no significa que inventen su contenido [209]. No se falsifica, no se trata de una apologética deformante [210].

En primer lugar, tenemos que recordar que en el libro de los Hechos (en el estilo sucinto y narrativo del kerigma en el que no caben géneros literarios) se nos habla del *comer y del beber* de Jesús con los suyos (Act 10,41). Aparte de esto, hubo una instrucción «sobre las cosas del reino» (Act 1,3).

Si los evangelistas hubieran caído en la tentación de materializar gráficamente el cuerpo de Jesús, ¿por qué no cayeron también en la tentación de describir el hecho

[209] Cf. A. GEORGE, o.c., 88-89.
[210] A. DÍEZ MACHO, o.c., 275.

mismo de la resurrección, como hicieron los apócrifos? La sobriedad de los relatos evangélicos es enorme, comparada, a este respecto, con los evangelios apócrifos.

Por otra parte, el misterio sigue estando presente en los relatos de las apariciones de Lucas y Juan. Estas apariciones nos sitúan ante una realidad extraña, misteriosa, nueva respecto de la historia normal de los restantes hombres y del mismo Jesús ante la muerte. Los discípulos no pueden disponer de la presencia corporal de Jesús: aparece y desaparece repentinamente, sin que se pueda saber a dónde va ni de dónde viene. No le puede ver quien quiere ni cuando quiere. No es visible, si él mismo no se hace visible. De Lázaro se podía disponer; de Jesús, no. Schlier habla de una dialéctica de las apariciones, de una inaprehensible trascendencia de Jesús resucitado en el momento de aparecerse [211]. La descripción del trato con Jesús resucitado no elimina, por tanto, el misterio. Estamos ante algo insólito, difícilmente imaginable para quienes carecían por completo de una experiencia análoga. Nuestra curiosidad no queda, por tanto, completamente satisfecha [212]. Estamos ante un obrar misterioso de Jesús resucitado.

Así pues, el que evangelistas como Lucas y Juan hayan seleccionado con afán apologético apariciones en las que el cuerpo de Jesús queda evidenciado, esto no significa que las hayan inventado. Las razones anteriormente aducidas nos convencen de lo contrario.

Jesús, por tanto, se deja ver, pero no se puede disponer de él. Ello es un signo claro de que la resurrección de Jesucristo no es como la de Lázaro, es una resurrección que le devuelve su cuerpo a una situación de glorificación. El cuerpo de Cristo resucitado es de suyo invisible, aunque por especial condescendencia suya y con el fin de fundamentar la fe de los suyos lo deja ver en determinados momentos y circunstancias. Jesús no tiene necesidad de esconderse después de su aparición. Su cuerpo vuelve al estado de invisibilidad, propio de la glorificación celeste, en el momento en que deja de manifestarse de una forma visible. Las apariciones son manifestaciones momentáneas, gratuitas y condescendientes, de un cuerpo que, de suyo,

[211] H. SCHLIER, o.c., 21.
[212] Ibid.

es invisible. Tienen el mismo carácter milagroso que los signos con los que Jesús justifica su misión.

Es imposible para uno de nosotros querer entrar en detalles sobre la apariencia que presentaba Jesús en el momento de encontrarse con los suyos. No se puede hacer cábalas sobre ello. Baste recordar que, tras un primer momento de duda y sorpresa, le reconocen con seguridad. Es, por otra parte, lógico pensar que hubiese un momento de duda y sorpresa, pues nadie esperaba que pudieran ver un día aquel que crucificaron y enterraron. Entrar en más detalles descriptivos es entrar en el terreno de las hipótesis.

3) Las fórmulas evangélicas de la resurrección

Léon Dufour decía que, a propósito de la resurrección, hay dos fórmulas, unas que tiene a Dios como sujeto de la resurrección: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (Rom 10,9; 1 Tes 1,10; Rom 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,10) y otras, que tienen como sujeto de la resurrección al mismo Jesús: «que Cristo resucitó por nuestros pecados según las Escrituras... y que resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,3-5) [213].

Pues bien, Léon Dufour propone como más antigua la primera fórmula, por ser más sobria y sencilla. Sin embargo, pensamos que es más coherente el razonamiento del P. Galot cuando dice que, «si se acepta que el criterio sobre el que se basa, es decir, el de la formulación más sencilla sin explicación teológica alguna, se debería admitir más bien que la primera expresión del hecho de la resurrección ha debido ser: «El (Jesús) ha resucitado» (Mc 16,6; Lc 24,6). De hecho, es la fórmula usada por los evangelistas cuando refieren el primer anuncio de la resurrección. Las fórmulas: «Cristo ha resucitado» (1 Cor 15,4) o «El Señor ha resucitado» (Lc 24,34) contienen ya una explicación ulterior por el título aplicado a Jesús. Otra explicación está contenida en la fórmula de fe de la primera tradición: Cristo «ha resucitado al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,4). La fórmula «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos» parece una interpretación del hecho en función de la revelación hebrea, que reconocía en

[213] X. Léon Dufour, o.c., 41-65.

Dios al Señor de la vida y de la muerte y, por consiguiente, al autor de la resurrección. No hay duda de que esta interpretación fue dada muy pronto; la expone Pedro en su discurso de Pentecontés (Act 2,32) y responde a la mentalidad de los discípulos; nos hace descubrir la acción del Padre que resucita a su Hijo, porque es el Padre al que corresponde la iniciativa en toda la obra de salvación, especialmente en el misterio de la resurrección» [214].

El atribuir el primado a la fórmula que tiene a Dios como sujeto puede tener su importancia. Si es Dios el que resucita, el acontecimiento pascual puede ser entendido mejor como acontecimiento celeste, como exaltación gloriosa de Jesús. En cambio, el que Jesús aparezca como sujeto da a la resurrección una implicación más claramente histórica. De todos modos, nos parece más lógico el razonamiento de Galot.

Una vez examinados los relatos evangélicos sobre el hallazgo del sepulcro vacío, las apariciones y las fórmulas primitivas de resurrección, queda todavía preguntarnos si las afirmaciones que conocemos sobre ellas son históricas o invención de la comunidad. El testimonio de los apóstoles es claro: afirman que el sepulcro fue hallado vacío y que se dieron apariciones objetivas. Pero ¿fue esto invención de los apóstoles? Ahora tenemos que aplicar los criterios de historicidad, con el fin de dilucidar la autenticidad histórica de las afirmaciones que hemos encontrado. Con la aplicación de los criterios de historicidad, quedará reforzado el contenido y el sentido de los textos estudiados.

IV) Aplicación de los criterios de historicidad

1) Criterio de múltiple fuente

Entramos ahora en la aplicación del criterio de múltiple fuente.

A este respecto hemos de decir que no hay en el Nuevo Testamento testimonio más unánime que el de la resurrección de Jesús. Del hallazgo del sepulcro vacío, de las apariciones, no hablan tan sólo las distintas fuentes de los

[214] J. Galot, *La risurrezione di Cristo...*, 530-531.

evangelios, sino el libro de los Hechos y las cartas de Pablo. Particularmente vimos cómo el sepulcro vacío estaba también implicado en la confesión de fe de 1 Cor 15. Vimos también cómo los relatos de las apariciones dependen de múltiples fuentes y cómo la narración básica del sepulcro vacío, que nos propone Marcos y aparece en Mateo y Lucas, está también implicada en el discurso de Pedro a la multitud. No creemos preciso insistir más en la variedad y multiplicidad de este testimonio.

2) Criterio de discontinuidad

Ciertamente, el pueblo judío creía en la resurrección reservada para el final de los tiempos, los tiempos mesiánicos que iban a introducir la consumación final de la historia. En el judaísmo contemporáneo de Cristo se encuentra la idea de que, en los tiempos mesiánicos, cuando Dios reúna a su pueblo disperso, esta reunión comprendería también a los santos de Israel, a los que Dios llamaría del *sheol* para compartir el triunfo del pueblo de Dios [215]. Es esto quizás lo que da a entender Ez 37,1-14. Tal era la creencia de los fariseos, como podemos ver en Mt 22,23-28.

Ahora bien, lo que no cabe en una mentalidad judía es que se dé una resurrección de tipo escatológico (no como la de Lázaro) y que el mundo siga igual. «El evento que aquí se afirma (la resurrección de Jesús), dice González Gil, tenía para ellos todas las trazas de ser improbable y hasta imposible. Porque la resurrección escatológica, y ésta es la que se afirma de Jesús, no una mera revivificación, estaba reservada para el final de los tiempos. Así lo sugerían los pocos pasajes del Antiguo Testamento en los que de ellas se hablaba, y así pensaban los fariseos en oposición a los saduceos (cf. Mc 12,13-23). Era, pues, improbable una resurrección escatológica prematura de un individuo, aunque éste fuese el Mesías; porque ella hubiera señalado el fin de los tiempos, y, sin embargo, el mundo continuaba existiendo como ayer y como antes de ayer» [216].

215 J. Daniélou, o.c., 25.
216 M. González Gil, o.c., 316.

Ni incluso respecto del Mesías era previsible una resurrección. En primer lugar, los judíos esperaban un Mesías triunfante e inmortal. Habría sido necesario, además, que en el Antiguo Testamento hubiese habido profecías claras de una resurrección del Mesías, tal como ésta que afirman los apóstoles, y también, que fuese así entendida por los doctores de la ley y los judíos piadosos del tiempo [217]. Cosa distinta es que, una vez conocido el hecho de la resurrección, se iluminen ciertos pasajes del Antiguo Testamento como el salmo 16, que Pedro utiliza en su discurso (Act 2,14-36). Por sí solo el Antiguo Testamento no proporciona ciertamente luz en torno a la resurrección del Mesías. Las mismas predicciones de Jesús no fueron entendidas por sus discípulos. Se ve claramente que los suyos no la esperaban. Ciertamente, tenemos que decir que la resurrección fue algo inesperado. La evidencia a mano nos sugiere que ni la Escritura ni las palabras de Jesús llevaron a los discípulos a la convicción de que había de resucitar.

El argumento de discontinuidad salta también a la vista cuando observamos la sobriedad con la que se relata el hecho de la resurrección: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos», «le hemos visto». A pesar del atractivo mítico o teológico que podía representar la resurrección, no se la describe nunca como tal. «Y es que nadie —dice González Gil—, ni los mismos «testigos de la resurrección»

[217] Como recuerda RAMSEY (cf. o.c., 36), los judíos no habían esperado nunca que el Mesías hubiese de sufrir y de morir, y, por tanto, nunca habían esperado que hubiese de resucitar. Habían olvidado los sufrimientos del Siervo de Yahveh. Para ellos ninguna escritura predecía la muerte o resurrección de Jesús Mesías.

¿En qué escrituras estaban pensando, pues, los apóstoles? Más que de textos concretos, dice RAMSEY, cuyo sentido era más bien lejano, estaban convencidos de que toda la historia de Israel había culminado en la muerte y resurrección de Cristo.

Ciertamente para la muerte de Cristo el cap. 53 de Isaías .fue usado muy pronto. También se usó los salmos 16,118,22-24,2,7,110,f.

Sobre la referencia del tercer día dice RAMSEY: «Las posibles referencias del Antiguo Testamento a una resurrección al tercer día son pocas y elusivas (cf. Jon 1,17; Os 6,2; 2 Re 20,5); y por tanto no es probable que los pasajes del Antiguo Testamento hayan originado la fe de que la resurrección tuvo lugar al tercer día. Es mucho más probable que el evento, en favor del cual había una sólida evidencia, haya originado el uso de los textos probativos» (o.c., 39). La única referencia clara son las palabras de Jesús al signo de Jonás (Mt 12,40; Lc 11,29-32)..

ni las piadosas mujeres que tan de mañana fueron al sepulcro, pensaron jamás en decir que la habían presenciado» [218]. Los apócrifos ciertamente fueron los que cayeron en la tentación al describir el hecho de la resurrección. Pensamos por ello que, de haber sido inventada la resurrección por los discípulos, nada hubiese costado describirla, ¿por qué entonces no lo hicieron los evangelistas? Schlier ha notado que el lenguaje de las narraciones evangélicas sobre la resurrección es arcaico y de una notable reserva, comparado con los relatos de los apócrifos [219].

El hecho es que un acontecimiento como éste de la resurrección gloriosa sólo ha sido relatado en los evangelios respecto de Jesús. De haber sido inventado, no se explica cómo no se prodigó en los relatos evangélicos respecto a otros personajes. Esto parece más claro, si se tiene en cuenta la tendencia, en el campo de lo misterioso y mítico, a dejar correr la fantasía a rienda suelta [220].

Asimismo la prioridad concedida a las mujeres respecto de las apariciones (Mt 28,9), que Marcos y Juan centran en la aparición concedida a María Magdalena (Mc 16,9-11; Jn 20,11-18), es algo que no se comprende si se tiene en cuenta la mentalidad judía en general, que no admitía el testimonio de mujer, y la importancia que tiene para los apóstoles el hecho de la resurrección y la verificación de la misma, dado que son los testigos cualificados de ella. El libro de los Hechos y la confesión de 1 Cor 15 no dicen nada de la aparición a las mujeres, puesto que no son testigos oficiales. Pablo aporta una lista resumida y jerarquizada de las apariciones en la que, lógicamente, se silencia la aparición a las mujeres. En el libro de los Hechos vienen sólo aquellas apariciones principales de los que oficialmente tienen que dar testimonio de la resurrección. Sin embargo, los evangelios, al relatarnos la historia, mencionan en primer lugar una aparición a mujeres, cuyo testimonio, como hemos dicho, carecía en aquella cultura de relevancia y significación. ¿Por qué favorecer a las mujeres con esta primera aparición?

Esta misma discontinuidad se ve en el hallazgo del se-

[218] O.c., 315.
[219] H. SCHLIER, o.c., 14.
[220] M. GONZÁLEZ GIL, o.c., 320.

pulcro vacío. Ciertamente hay un mensaje del ángel que anuncia la resurrección, pero el sepulcro vacío y la escena toda produce desasosiego y angustia en las mujeres. La comprobación del sepulcro vacío la toman las mujeres como una nueva desgracia [221]. No hallaron el cuerpo de Jesús y, por ello, «estaban perplejas» (Lc 24,3-4). Lo dicen los mismos de Emaús: «El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles que decían que él vivía» (Lc 24,22-23). Es una escena, por tanto, de perplejidad y angustia, que no ha podido ser inventada con afán apologético. Como es claro, el desconcierto original y la confusión de los discípulos y de las mujeres está más allá de toda intención apologética [222].

Otro elemento que tampoco encaja con la situación de la comunidad primitiva es el mal lugar en el que quedan los apóstoles. Los valientes pregoneros de la resurrección en el libro de los Hechos aparecen en los evangelios como hombres desconcertados, incrédulos y timoratos. Aparecen (y en boca de Jesús) tratados como insensatos y lerdos (Lc 24,25), incapaces de creer en la función salvífica de la muerte de Jesús. Ellos esperaban otra cosa: «nosotros esperábamos que él era el que había de liberar Israel» (Lc 24,21). El mismo Lucas relata la mentalidad de los judíos que preguntaban a Jesús si era entonces cuando iba a restaurar el reino de Israel (Act 1,6).

Los apóstoles tienen miedo en el primer momento de las apariciones y están llenos de dudas (Lc 24,37-28; Jn 20,19-23). Aparecen, más bien, como personas que no esperaban nada, que no contaban con la resurrección como no contaban con la muerte de Jesús. La postura de Tomás raya en la incredulidad (Jn 20,21-28). Dice Mateo de la aparición en Galilea: «Y en viéndole le adoraron; ellos que antes habían dudado» (Mt 28,17). Y Marcos refiere cómo Jesús les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón (Mc 16,14).

En una palabra, los valientes pregoneros y testigos oficiales de la resurrección en el libro de los Hechos aparecen

[221] J. Daniélou, o.c., 16.
[222] A. M. Ramsey, o.c., 90.

en los evangelios en un contexto que les desprestigia y denigra.

3) CRITERIO DE CONFORMIDAD

Entramos ahora en el criterio de conformidad. Jesús no ha dicho explícitamente que su resurrección sea signo de la llegada del Reino. La causa de Jesús es sin duda el reino; un reino que no se refiere a un hecho abstracto y estático, sino a algo concreto, eficaz y dinámico. Es un reino que tiene que ver con la salvación del pecado y con las consecuencias que el pecado trae: la enfermedad y la muerte. Por ello dice Mussner que el reino tiene mucho que ver con la victoria sobre la muerte [223]. S. Juan no usa el término de reino y habla de vida, hasta el punto de que Jesús dice de sí mismo: «yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

Pues bien, si Jesús no hubiese vencido la muerte definitivamente, su reino no se habría mostrado como la victoria de Dios sobre el pecado y sus consecuencias. De nada sirve resucitar a Lázaro, si Lázaro tiene que morir de nuevo y no resucita definitivamente. La resurrección de Jesús hace llegar al reino en su plenitud. Ni la enseñanza ni los milagros podrían hacer venir al reino en su plenitud. Porque los enemigos sólo podrían ser reducidos por un golpe más decisivo [224]. Por ello dice Mussner: «si es verdad que ya el Jesús prepascual vino para triunfar sobre el poderío de la muerte en el mundo, entonces es imposible negar que Pascua, es decir, la resurrección misma de Jesús entre los muertos, no se encuentre en la línea de su «causa» [225].

4) CRITERIO DE LA ACTIVIDAD REDACCIONAL

Recordemos el criterio de actividad redaccional o de acuerdo fundamental en la diversidad de interpretaciones y recordemos también que una excesiva uniformidad en los relatos podría levantar la sospecha, mientras que la diver-

[223] F. MUSSNER, o.c., 53.
[224] A. M. RAMSEY, o.c., 17-18.
[225] F. MUSSNER, o.c., 54.

sidad y aparente contradicción de los datos era un signo de autenticidad [226].

Pues bien, las observaciones de las diferencias en los relatos de la resurrección son signo, más bien, de autenticidad. En este sentido ha dicho Schlier que «el acontecimiento de la resurrección de Jesucristo ha caído, si nos es permitido hablar así, en una Tradición muy aproximada, esporádica y dispar, de lo narrado. En el marco de los evangelios ella permanece firme, a pesar de ciertos intentos desequilibrados de concordancia. Domina la tendencia de dejar hablar en todo caso los hechos, bajo el aspecto que el relato individual representa. El desconcierto del total ni molesta ni intranquiliza» [227].

A propósito de la actividad redaccional, hemos dicho mucho en torno al hallazgo del sepulcro vacío y de las apariciones; quizás sea éste el lugar de hablar un poco más de la actividad redaccional de los evangelistas en torno a las apariciones y señalar que, tras unas diferencias explicables por motivos redaccionales, nadie se ha preocupado en armonizarlas, y ello es indicio de autenticidad histórica.

— En primer lugar, Lucas, a pesar de su jerosolimitanismo, no excluye las apariciones en Galilea. En el libro de los Hechos dice Lucas que Jesús se apareció durante 40 días, y si ello es así, es preciso suponer que parte de estas apariciones tuvo lugar en Galilea. La razón de la mención expresa de Jerusalén está en la finalidad sistemática de su evangelio. En Jerusalén sucede la muerte y resurrección de Jesús como culmen al que se dirige el evangelio, y en Jerusalén, después de la Ascensión, comenzará la difusión del evangelio. En el evangelio todo culmina en Jerusalén y en el libro de los Hechos todo comienza en Jerusalén. La intención doctrinal de Lucas es la siguiente: los apóstoles reciben la misión de testificar a Cristo crucificado y resucitado, culmen al que se dirige la narración evangélica y del que parten los Hechos.

— En el evangelio de Juan vienen apariciones en Jerusalén y en Galilea.

— Ni Marcos ni Mateo excluyen las apariciones en Jerusalén. Marcos, antes de la conclusión, refiere: «os prece-

[226] Véase nuestra introducción.
[227] H. SCHLIER, o.c., 12-13.

deré a Galilea» (Mt 14,28). Lo mismo dice el ángel a las mujeres (Mc 16,7). Es como un mandato de reunirse en Galilea como leemos también en Mateo: «Anunciad a mis hermanos que vayan a Galilea, allí me verán» (Mt 28,10). Es el mandato de reunificar el rebaño. Esto es lo que les interesa, sobre todo a Mateo, que peca de galileísmo. Mateo está preocupado mucho más por el elemento doctrinal de Jesús, que para él tuvo lugar especialmente en Galilea.

Ahora bien, con la sola aparición que Mateo sitúa en Galilea no podemos decir que excluya las apariciones en Jerusalén, pues por un lado está su marcado galileísmo y, por otro, su forma imprecisa de narrar. La misma aparición en Galilea viene muy mermada de detalles narrativos.

En la conclusión de Marcos (Mc 16,9-20) vienen tres apariciones que habría que situar en Jerusalén y en sus alrededores: la de Magdalena y la de los once, que estaban en la mesa (Mc 16,9), habría que situarlas en Jerusalén, y la del camino de Emaús (Mc 16,12).

No intentamos, pues, armonizar, sino explicar que muchas de las diferencias que se dan en los relatos se explican por motivaciones redaccionales. En principio, parece que hay que decir que las apariciones tuvieron lugar tanto en Jerusalén como en Galilea. Los testimonios de las apariciones en Jerusalén aportados por Lucas y Juan son fidedignos, como ya vimos, y hay que pensar también que, dado el período de 40 días (aun dentro de su significado simbólico), hubo apariciones en Galilea. Aparte de la aparición junto al lago, que nos da S. Juan (Jn 21,) y la que aporta Mateo (Mt 28,26-20), habría que situar en Galilea la aparición a los 500 hermanos de la que Pablo habla en 1 Cor 15,6.

Así pues, las diferencias están ahí y son signo de autenticidad histórica, porque, como dice Marlé, «no ofrecen mayores dificultades de las que presenta cualquier relato sobre un mismo hecho trasmitido por diveros testigos. No es necesario un esfuerzo excesivamente grande para suprimir un cierto número de estas contradicciones más aparentes que reales, pues son debidas a los diferentes puntos de vista o distinto enfoque teológico del evangelista» [228].

[228] R. MARLÉ, *Resurrección de Jesús* en: *Conceptos fundamentales de teología*, IV (Madrid 1967) 100.

5) Criterio de explicación necesaria

El criterio de explicación necesaria lo formularíamos así en este caso: o admitimos el hecho histórico de la resurrección o, de otro modo, quedan sin explicación una serie de datos importantes.

Es curioso que el que más ha utilizado el argumento de explicacióm necesaria ha sido el protestante Pannenberg, defensor de la historicidad de la resurrección de Jesús contra Bultmann, a quien acusa de sustituir la historia de Jesús por un significado antropocéntrico [229].

No nos corresponde aquí exponer toda la doctrina de Pannenberg, algunos elementos de la cual nos resultan problemáticos. Sólo queremos señalar que algunos de sus enfoques nos parecen válidos y que, en el fondo, se refieren al argumento de explicación necesaria. Dejando, pues, de lado la doctrina concreta de Pannenberg, nos limitamos a reflexionar sobre el contenido específico del argumento de explicación necesaria respecto al hecho de la resurrección.

Comencemos por la vida de Jesús: el punto de partida de su oposición a la ley es su pretensión de autoridad: se enfrenta con la autoridad de Moisés, se identifica con la autoridad de Dios. Esta exigencia de autoridad la ejerce en toda su vida pública, en cantidad de expresiones que tienen un contenido trascendente, en el uso de títulos divinos y en el ejercicio del perdón de los pecados y su libertad frente a la ley.

Esta actitud de Jesús es considerada como blasfema, por ello los fariseos buscan pretextos para perderle. En efecto, si no confirma sus pretensiones, Jesús es verdaderamente un blasfemo. Jesús es a todas luces inaceptable y, si se piensa en la ley, tenía que ser condenado. En este sentido estuvo bajo la maldición de la ley, fue proclamado pecador y su muerte fue la de un impío. Por ello, no habría ningún lazo entre la vida prepascual de Jesús y la fe pascual de los apóstoles, si en realidad no ha pasado algo que haya cambiado por completo el contexto judío de la crucifixión. Con otras palabras, no se explicaba la fe postpascual de los apóstoles (teniendo en cuenta todo el contexto de la crucifixión de Jesús como impío) si no se posee el apoyo

[229] W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1976).

objetivo de la resurrección. Si los apóstoles se ven obligados a reinterpretar la crucifixión y su sentido de condena, es porque ha pasado algo. Es sociológicamente imposible arrostrar el escándalo de la cruz e interpretarlo en una nueva coherencia sin un apoyo objetivo: las apariciones y el sepulcro vacío. Las dos tradiciones, la de las apariciones y la del sepulcro vacío, son expresión de esta objetividad. Es necesario que haya pasado algo para que el maldito sea predicado ahora como el Salvador. En tres días no surge la fe en Jesús como salvador, como Mesías y como Hijo de Dios. Todo había terminado bajo la maldición de la ley. ¿Qué es, pues, lo que ha ocurrido?

Como dice Schlier, que Jesús esté realmente presente en el kerigma sin haber resucitado constituye un milagro muy difícil de explicar [230].

Hay que explicar, por otra parte, por qué el kerigma primitivo se centra en un principio en el hecho de la resurrección, con el peligro incluso de olvidar el mensaje del Jesús terrestre. ¿No es ello un signo claro de que la resurrección es la clave para interpretar la misma vida terrestre de Jesús?

Es preciso explicar también el cambio radical de actitud en los apóstoles, los cuales, antes de la resurrección, temen el viaje a Jerusalén (Mc 10,34) y huyen de Getsemaní (Mc 14,50; Mt 26,56). Pedro niega que es discípulo de Jesús (Mc 14,66-72). Sin embargo, ahora vemos a los discípulos diciendo que es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres y esto lo dicen delante del Sanedrín (Act 5,29-32). Les encontramos alegres de sufrir ultrajes y flagelación por el nombre de Cristo (Act 5,41). De tal modo ha cambiado su actitud, que se dedican a dar «el testimonio» (Act 4,33) como una acción judicial, proclamando ante los jueces de Israel que Dios, al resucitar a Cristo, ha rescindido su sentencia (Act 3,14-15; 5,30-32; 10,39ss; 13,27-31).

Además, los discípulos se establecen en Jerusalén proclamando el escándalo de la cruz y anunciando a un Mesías, sí glorioso, pero ausente y sustraído a sus ojos (Act 1,6.9). Todo esto exige una explicación, como lo exige el hecho de que los apóstoles aceptaran la idea de un Mesías ignominiosamente crucificado, «escándalo para los judíos» y para

[230] H. SCHLIER, o.c., 39.

ellos mismos (Mc 8,32-33; Mt 16,21-23), hasta el punto de que la muerte de Jesús había causado un eclipse en la fe en él como Mesías (Mc 14,27; Mt 26,31; Lc 24,19-21). Ellos pensaban, como los judíos de su tiempo, en un Mesías glorioso en el sentido nacional y divino al mismo tiempo, de modo que pensaban reinar con él (Mc 10,35-41; Mt 20, 20-24; Act 1,6). La resurrección renovó su fe en el mesianismo de Jesús y dio coherencia a los elementos cristológicos que resultaban un enigma difícilmente comprensible, como es la identificación de Jesús con la figura del Siervo de Yahveh.

El cambio de Pablo es también un hecho extraordinario que exige explicación [231]. De perseguidor de la Iglesia, Pablo se convierte de pronto en el gran apóstol de Cristo, en el hombre providencial para defender la vertiente universal del mensaje cristiano y liberarlo de la estrechez de la ley, hasta el punto de que su teología y actividad apostólica están centradas en la persona de Jesús. De Pablo se ha dicho que es el primero después del único. ¿Qué fue lo que cambió su actitud?

Es preciso también explicar el comportamiento de la Iglesia primitiva. A partir de un grupo de apóstoles temerosos ha podido afrontar:

— El escándalo de un Mesías crucificado.

— La necesidad de aceptar un Mesías puramente religioso, ausente hasta la restauración de todas las cosas (Act 3,21).

— La dificultad de los primeros discípulos, tan ceñidos al monoteísmo, de añadir al culto de Dios Padre el culto de Jesús como Señor e Hijo de Dios. No hay sociedad más monoteísta que la judía y, por ello, hablar del Padre y del Hijo, diciendo de ambos que son Dios, era crear una dificultad increíble. No puede ser que tal dificultad se crease espontáneamente y sin un motivo. Costó siglos de luchas y enfrentamientos encontrar las fórmulas que dieran algo de comprensión al misterio de un solo Dios en Trinidad de personas y al misterio mismo de Cristo como Dios y hombre.

— La necesidad de renunciar, so pena de quedarse en

[231] E. DHANIS desarrolla este argumento en su escrito: *La résurrection de Jésus et l'histoire* en: *Resurrexit. Actes*... 586 ss.

una secta judía, a retener como únicamente válidos el culto al templo y la ley de Moisés.

Todos estos obstáculos fueron superados en menos de una generación. Era imposible imaginar algo semejante al día siguiente de la muerte de Jesús.

Por otra parte, es preciso añadir una reflexión que nos hace conscientes de que las apariciones de Jesús fueron reales. Unas apariciones puramente subjetivas habrían supuesto mucho más tiempo para conseguir la evolución sicológica de los discípulos. Sin embargo, según los evangelistas, la convicción de la resurrección se hace pronto. Tres días no son un plazo suficiente para que surja y se desarrolle en los discípulos y por causas meramente subjetivas la fe en la resurrección. Además, pensamos que los apóstoles no estaban sicológicamente preparados para la resurrección de Jesús, como no lo estaban tampoco para su muerte.

Los apóstoles llegan a tal punto en la confesión de Jesús que tienen el convencimiento de que blasfeman, si no es verdad: «Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana... Más aún, se demostraría que somos testigos falsos contra Dios, siendo así que no lo habría hecho» (1 Cor 15,14-15).

Todos estos datos exigen una explicación necesaria. O aceptamos el hecho de la resurrección atestiguado por las apariciones y el sepulcro vacío, o, de otro modo, quedan más misterios que explicar.

Los criterios que hemos empleado nos garantizan la credibilidad del testimonio evangélico sobre las apariciones y el sepulcro vacío. El testimonio de los apóstoles no es un testimonio ambiguo, susceptible de varias interpretaciones. A pesar de que ellos, como es lógico, no puedan separar el relato del hecho de la significación que ven en el mismo hecho, confiesan realmente un hecho y no sólo una significación. Asimismo, este hecho confesado tiene la garantía de la autenticidad histórica, porque está avalado por todo un conjunto de criterios que lo autentifican y legitiman.

El significado salvífico de la resurrección, que para los apóstoles va incluido en el mismo hecho, descansa en él y en él tiene su apoyo:

«Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe, vana también nuestra predicación» (1 Cor 15,13-14).

Pasamos ahora a ver el significado que los apóstoles confieren al hecho mismo de la resurrección.

V) Significación salvífica de la resurrección

A decir verdad, frecuentemente se ha considerado el hecho de la resurrección de Cristo bajo el aspecto exclusivamente apologético, sin tener suficientemente en cuenta la significación salvífica. Esto es así hasta el punto de que la salvación se hacía depender a veces, toda ella, de la cruz.

Como reacción y en línea con la hermenéutica moderna se ha pretendido que no podemos distinguir el hecho del significado.

Nosotros no vamos a extendernos ahora sobre el aspecto salvífico de la resurrección, pero no renunciamos a exponer brevemente la significación salvífica de este misterio. Bastaría recordar aquí una frase de S. Pablo que subraya, como ninguna otra, el valor salvífico de la resurrección: «Y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es vana: Estáis todavía en vuestros pecados» (1 Cor 15,17).

Según esto, la resurrección no sólo tiene un valor confirmativo de la divinidad y pretensiones salvíficas de Cristo, sino que es también principio de salvación, principio eficaz para la remisión de nuestros pecados.

La muerte y resurrección de Cristo hemos de considerarlas unidas, de tal manera que la eficacia salvífica no la podemos ver sólo del lado de la muerte. La resurrección no es simplemente el término de un drama, sino el culmen de una vida redentora que comienza en la encarnación y tiene su punto álgido en la muerte y resurrección de Jesús. La «hora» en la vida de Cristo es la hora de su pasión redentora (Jn 12,27) y de su glorificación (Jn 12,23;17,1). Es una hora que, a la vez, es muerte e ingreso en la gloria: «Había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Es como si la muerte llevase en sí misma la glorificación de Jesús. La muerte es el paso hacia la glorificación y Jesús mira a esta glorificación de la resurrección, para que descienda sobre los hombres la gloria eterna:

«Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti. Y que según el poder que le has dado sobre toda carne dé también vida eterna a todos los que le has dado» (Jn 17,1-2). El don de la vida eterna será, en consecuencia, obra del Hijo glorificado.

También S. Pablo resalta el valor salvífico de la resurrección cuando dice que Cristo «murió por todos para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5,15).

La resurrección tiene, pues, un alcance salvífico: resucitó por ellos. El designio del amor redentor, que se ha revelado en la muerte de Cristo, encuentra así su culmen en la resurrección. En otro pasaje dice también S. Pablo que nuestro Señor «fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25).

Aunque brevemente, veamos ahora más en concreto la eficacia salvífica de la resurrección de Cristo.

1) ASPECTO CRISTOLÓGICO

La primera consecuencia de la resurrección de Jesús es su glorificación. Jesús, con la resurrección, no se limita a recuperar un cadáver que había quedado en el sepulcro, sino que es constituido Señor. Veremos en qué sentido.

Recordemos que Léon Dufour veía en la resurrección y la exaltación dos lenguajes alternativos para describir el acontecimiento pascual. Sin embargo, si nos atenemos al conjunto de los textos neotestamentarios, veremos que no son dos lenguajes alternativos, sino dos aspectos reales del mismo acontecimiento pascual, el cual por un lado supone el paso de la muerte a la vida por la reanimación del cadáver y, por otro, la exaltación gloriosa en el cielo. Digamos con el P. Galot que la afirmación de la exaltación de Cristo considera más bien su estado divino y glorioso como consecuencia y complemento de su resurrección corporal [232]. El primer efecto de la resurrección de Cristo es su glorificación celeste. Veámoslo.

Schlier distingue tres grupos de textos neotestamentarios relativos a la resurrección y la exaltación:

— Hay un primer grupo de textos en los que la exalta-

[232] J. GALOT, *La risurrezione...*, 533.

ción figura en el lugar ocupado normalmente por la resurrección. Es el caso de Flp 2,8ss; Lc 24,26; Heb 12,2, etc.

— Hay también casos en los que la resurrección y la exaltación pueden intercambiarse en el mismo texto. Este es el caso del discurso de los Hechos, por ejemplo, Act 3,13ss. Aquí «glorificar» y «resucitar» se corresponden y se funden el uno en el otro. Pueden compararse también Lc 24,46 y 24,26 [233].

— Hay, finalmente, otro grupo, en el que la exaltación aparece como consecuencia de la resurrección. La resurrección es considerada como el origen y el comienzo de la exaltación. Este es el caso de Rom 8,34: «¿Acaso Cristo Jesús, el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros...» Compárese también Act 5,30ss; Rom 6,9ss; Ef 1,20ss; 1 Pe 1,21; 3,21 [234].

En este sentido, podríamos examinar más a fondo la fórmula de Rom 1,3-4, en la que resurrección y exaltación son descritas en el sentido que decimos, como dos aspectos reales de un mismo acontecimiento o, como quiere Schlier, la exaltación como consecuencia de la resurrección:

«El que nació de la estirpe de David según la carne, el que fue constituido Hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad desde la resurrección de entre los muertos: Jesucristo, Señor nuestro» (Rom 1,3-4).

El P. Dhanis nos ofrece un estudio de este pasaje en su contribución al symposium sobre la resurrección en Roma [235]. Seguimos su explicación.

En este texto, no se niega la preexistencia del Hijo de Dios. La misma carta la supone: «Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado...»; frase que presupone la preexistencia del Hijo que es enviado [236]. Asimismo, leemos más adelante en la carta misma a los Romanos: «Quien a su propio Hijo no perdonó, sino por nosotros todos lo entregó, ¿cómo no juntamente con él nos dará de gracia todas las cosas?» (Rom 8,3).

Estos dos textos nos hablan claramente de la preexisten-

[233] H. SCHLIER, o.c., 24.
[234] Ibid., 24-25.
[235] E. DHANIS, *La résurrection de Jésus et l'histoire...*, 599 ss.
[236] Ibid., 582.

cia de Jesús como Hijo de Dios: es el Hijo propio el que es enviado: «El Apóstol reconoce, por lo tanto, en la gloria del Dios único, la existencia no sólo del Padre, sino también la de un Hijo anteriormente a la venida de este Hijo en la carne» [237].

Teniendo esto en cuenta, Rom 1,3-4 sólo puede ser entendido a la luz del salmo 2,7: «Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado»; fórmula de entronización real interpretada en sentido mesiánico en el Antiguo Testamento y que Pablo ya había aplicado a la resurrección de Jesús en Act 13,33. Lo que Pablo quiere expresar en Rom 1,3-4 es el contraste entre el rebajamiento y la glorificación de este Hijo, que tiene lugar en la resurrección. Pablo indica en qué aspecto el que era Hijo de Dios antes de su venida ha sido constituido Hijo de Dios por la resurrección. Lo dice claramente, ha sido constituido Hijo de Dios *'en dynámei* (en poder): «Pablo..., apóstol por elección, escogido por el evangelio de Dios..., concerniente a su Hijo; el que nació de la estirpe de David según la carne, el que fue constituido Hijo de Dios en poder...» *('en dynámei)*.

Este es, pues, el significado que Pablo da al texto: Cristo ha sido glorificado, constituido en poder por medio de la resurrección. Recordemos a este respecto cómo Pablo, respecto a los que resucitarán gloriosamente, dice que el cuerpo sembrado en debilidad surgirá en poder *('en dynámei)* (1 Cor 15,43). Se trata, por lo tanto, al hablar de Cristo, de un cambio respecto de su encarnación kenótica. El que se encarnó en la debilidad de la carne es ahora constituido en poder.

Así, pues, el que tenía el rango divino ha vivido en la debilidad de una humanidad semejante a la nuestra, pero él vive ahora en la potencia de una humanidad exaltada como conviene a la del Hijo de Dios. Este paso de la debilidad a la potencia se hizo, dice Pablo, «según el Espíritu de Santidad»: La plenitud sobrenatural, divina, que había permanecido escondida en el Jesús de aquí abajo, ahora impregna con su potencia a la humanidad misma del resucitado. Después de haber expresado el rebajamiento y la exaltación del Hijo de Dios, Pablo no puede privarse de añadir el título que, bajo una forma y otra, no cesa de re-

[237] Ibid., 582.

petir: «Jesucristo, nuestro Señor» [238]. En este pasaje dice, pues, Pablo lo mismo que en Flp 2,6-8, sólo que en Rom 1,3-4 la exaltación viene explicitada como consecuencia o fruto de la resurrección.

Que Jesús es exaltado en el mismo momento de la resurrección se ve también por el hecho de que el que resucita de entre los muertos es el mismo «Señor» (título de exaltación): «creemos en aquel que resucitó a Jesús, Señor nuestro, de entre los muertos» (Rom 4,24), «Y Dios, como resucitó al Señor» (1 Cor 6,14), «El que resucitó al Señor Jesús» (2 Cor 4,14).

El señorío de Jesús es aplicado a la misma resurrección, lo cual se ve por la aplicación de los salmos 2 y 110. El Mesías resucitado aparece, por tanto, como Señor glorificado: «Con toda seguridad, pues, conozca todo Israel que Dios constituyó Señor y Mesías a este mismo que vosotros crucificasteis» (Act 2,36). Véase también Act 3,15; 4,10; 2,36.

Así pues, la exaltación es consecuencia de la resurrección. El que a veces aparezca en lugar de la resurrección no da pie a que veamos dos lenguajes alternativos, como pretende Léon Dufour (en el fondo para despreciar el lenguaje de resurrección y aceptar el de exaltación). Si se profundiza un poco, se observa que son muchos los textos en los que la exaltación aparece como consecuencia de la resurrección. Resurrección y exaltación son, en el fondo, dos aspectos reales y complementarios, como lo prueba la fórmula de Rom 10,9:

«Si con tus labios confiesas que Jesús es Señor (exaltación) y con tu corazón crees que Dios lo resucitó de entre los muertos (resurrección), te salvarás».

El acontecimiento pascual implica, por lo tanto, dos aspectos reales: la reanimación del cadáver (resurrección) y la exaltación de Jesús como Señor.

En consecuencia, por la resurrección, Cristo ha pasado de la debilidad de una humanidad, semejante a la nuestra, a la potencia de una humanidad exaltada, como conviene a la del Hijo de Dios. Cristo, en la encarnación, se rebaja en la kénosis de una carne humillada, en una actitud de Siervo, que oculta en cierto modo su divinidad. En cam-

[238] Ibid., 583.

bio, ahora, en virtud de la resurrección, Cristo posee en su humanidad y en su cuerpo todo el esplendor de su divinidad. Su humanidad no aparece ya según la carne, sino según el espíritu de santidad.

2) FINALIDAD SALVÍFICA DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Pero la transformación que Jesús ha experimentado en su humanidad está destinada a ser comunicada a la humanidad entera. En la humanidad de Cristo se inaugura la condición gloriosa de la humanidad. Es más, la humanidad glorificada de Cristo es el principio por el cual será comunicada a los hombres la vida glorificada. Cristo glorificado, dice Daniélou [239], es una realidad actual, del que procede toda gracia y toda santidad. Resumiendo con Galot [240] los aspectos salvíficos de la resurrección, podríamos señalar los siguientes:

— La resurrección de Cristo es principio de vida nueva para la humanidad. La vida del cristiano consiste en vivir en Cristo glorioso. Cuando nosotros vivíamos en nuestros pecados, nos vivificó juntamente con Cristo..., y con él nos resucitó (Ef 2,5-6; Col 2,13). Nosotros nacemos a la vida de Cristo resucitado por medio del bautismo (Rom 6,1-11), de modo que el resucitado en Cristo viva para las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios (Col 3,1).

— La resurrección de Cristo es principio de filiación divina. La vida según el Espíritu de Cristo que viene de su glorificación implica la condición de ser hijos de Dios: «En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14; Gal 4,5-7).

Aparte de esto no hay que olvidar que la resurrección es la aceptación del sacrificio de Cristo por parte del Padre; sacrificio que queda eternizado en el cielo y hace de Cristo sacerdote eterno, que intercede por nosotros.

— La resurrección de Cristo es el fundamento de la resurrección corporal de los hombres. «El que come mi carne y bebe mi sangre, dice Jesús, tiene vida eterna y yo le resucitaré el último día» (Jn 6,54). El cuerpo y la sangre

[239] J. DANIÉLOU, o.c., 60 ss.
[240] J. GALOT, *Gesù liberatore* (Firenze 1978) 395-398.

de Cristo son el cuerpo y la sangre resucitados de Cristo, germen de nuestra resurrección corporal.

Por su parte, S. Pablo subraya: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11). Así pues, el Espíritu de Cristo resucitado habita en nosotros como germen de resurrección, de tal modo que Cristo es la primicia de los que resucitan: «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron. Porque habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos resucitarán en Cristo» (1 Cor 15,21-22). Nuestra resurrección corporal está tan ligada a la de Cristo, que Pablo exclama: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Cor 15,13).

— Finalmente el mundo entero participará un día de la gloria de Cristo resucitado. El mundo ha padecido el influjo del pecado y está ansiando ser liberado de la corrupción y poder participar de la libertad de la gloria (Rom 8,21). El mundo material, que tiene su razón de ser en el hombre, participará también de la suerte del hombre y de la glorificación final.

La resurrección tiene, pues, una significación salvífica de primer orden. Es el acontecimiento clave de la historia humana; un acontecimiento que se inserta en nuestra historia, al tiempo que la modifica radicalmente, en cuanto que anticipa en Cristo la victoria final.

VI) El misterio de la ascensión

Al nombrar la ascensión pensamos inmediatamente en la exaltación de Jesús y, a veces, incluso llegamos a pensar que Jesús resucitado, antes de la ascensión, llevó una vida menguadamente gloriosa, como si anduviera vagando por la tierra hasta conseguir la plenitud de su glorificación con la subida al cielo. Nada de eso. Los textos bíblicos que hemos examinado anteriormente nos han llevado a la conclusión de que Jesús experimentó la perfecta glorificación en el acontecimiento mismo de la resurrección corporal.

Resurrección y glorificación son dos aspectos de un mismo hecho que, por un lado, implica la asunción del cuerpo y, por otro, la exaltación gloriosa.

Ahora bien, si la exaltación de Jesús tiene lugar en la misma resurrección, ¿cuál es entonces la función de la ascensión?

Sabemos que Lucas termina su evangelio con la mención de la ascensión, al tiempo que en el libro de los Hechos la describe con todo detalle (Act 1,4-11). Aparte de una serie de elementos posiblemente simbólicos que sirven de cuadro en el relato, hay un núcleo histórico del que Lucas quiere darnos cuenta: en la última aparición Jesús se despidió de los suyos, de modo que su presencia misteriosa, aunque sensible, fue sustituida por otra que tendrá que ver fundamentalmente con el envío del Espíritu Santo y la economía sacramental. Mientras las apariciones de Jesús comportaban un aspecto de presencia entre los discípulos, la asunción implica un aspecto de remoción.

No es preciso entender de forma matemática el número de 40 días de las apariciones, sabiendo la carga de significación que dicho número tiene en el Antiguo Testamento, lo cual no quiere decir que carezca de toda implicación de tiempo. Si podemos eximirnos de entender el dato en sentido matemático (40 días ni más ni menos), no podemos olvidar que las apariciones de Jesús supusieron un cierto período de tiempo: «durante muchos días fue visto por los que con él habían subido de Galilea a Jerusalén, los cuales ahora son testigos de él ante el pueblo» (Act 13,31). Pedro, por su parte, habla de un período durante el cual «comieron y bebieron con Jesús» (Act 10,41).

Prescindiendo de los posibles elementos simbólicos en la descripción de la ascensión en el libro de los Hechos [241], lo que se quiere afirmar es sin duda alguna que Jesús, en una última aparición, se despidió de ellos, mandándoles a predicar y prometiéndoles el envío del Espíritu Santo, tras de lo cual desapareció de su vista.

Pero ¿cuál es el sentido de la ascensión? Si Cristo es glorificado en el momento de la resurrección, parece que la ascensión queda reducida a la nada. Esta fue la posición

[241] E. DHANIS, *La risurrezione di Gesù e la storia. Un misterio illuminante* (Roma 1971) 4.

de Benoit, el cual considera que la resurrección y la ascensión son dos hechos simultáneos y que la exaltación, que ya ha tenido lugar en la resurrección, es sólo retrospectivamente significada por la ascensión [242]. Entre esta opinión, que quita todo contenido real a la ascensión y la que un tanto ingenuamente piensa que Cristo después de la resurrección todavía tenía un cuerpo menguadamente glorioso, proponemos otra intermedia que salva el contenido de la ascensión y que, por otra parte, tiene en cuenta los textos bíblicos que nos hablan de que Jesús fue glorificado y constituido Señor desde la resurrección.

Creo que lo más consecuente con los textos bíblicos es decir que Jesús, a pesar de haber sido glorificado en la resurrección y de haber recibido en ella el poder de comunicar el Espíritu Santo, *no ejerce* este poder en plenitud respecto a nosotros sino hasta el día de Pentecostés y después de haber desaparecido definitivamente de nuestros ojos. Antes de ejercer este poder, la voluntad salvífica de Cristo glorioso había de conocer una etapa previa de fortalecimiento en la fe en Cristo resucitado («mediante numerosas pruebas») y también de instrucción sacramental.

Digamos que se trata, en el período entre la resurrección y la ascensión, de una etapa pedagógica y presacramental en la que Jesús, aparte de fortalecer la fe de los suyos, les instruye «en las cosas del reino» (Act 1,3), confiere el oficio pastoral a Pedro y el poder de perdonar los pecados (Jn 21,15-19; 10,22-23). Pero el ejercicio de la actividad sacramental, que supone la nueva etapa de la presencia sacramental de Cristo en los signos litúrgicos, en especial en la Eucaristía, no comienza sino con la fuerza del Espíritu Santo que Cristo envía cuando comienza a *ejercer* en plenitud su poder intercesor como sacerdote celeste ante el Padre. La liturgia es el ejercicio del sacerdocio celeste de Cristo mediante el Espíritu. Durante los 40 días todavía no hay liturgia propiamente dicha.

La ascensión tuvo un sentido para los discípulos de Jesús, un sentido y una realidad: Cristo dejaba su presencia en la tierra a la vez misteriosa y sensible, para dar paso a una presencia sacramental mediante la fuerza del Espíritu.

[242] P. BENOIT, *L'ascension* en: *Exégèse et théologie,* I (París 1961) 363-411.